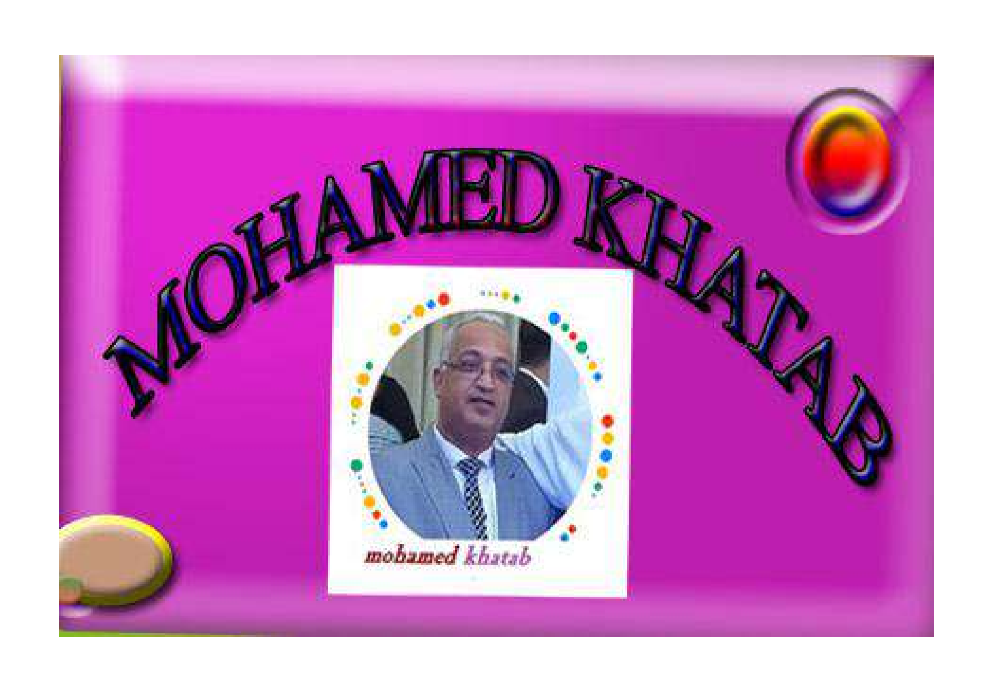
حسين الخشن

الشيعة والغلو

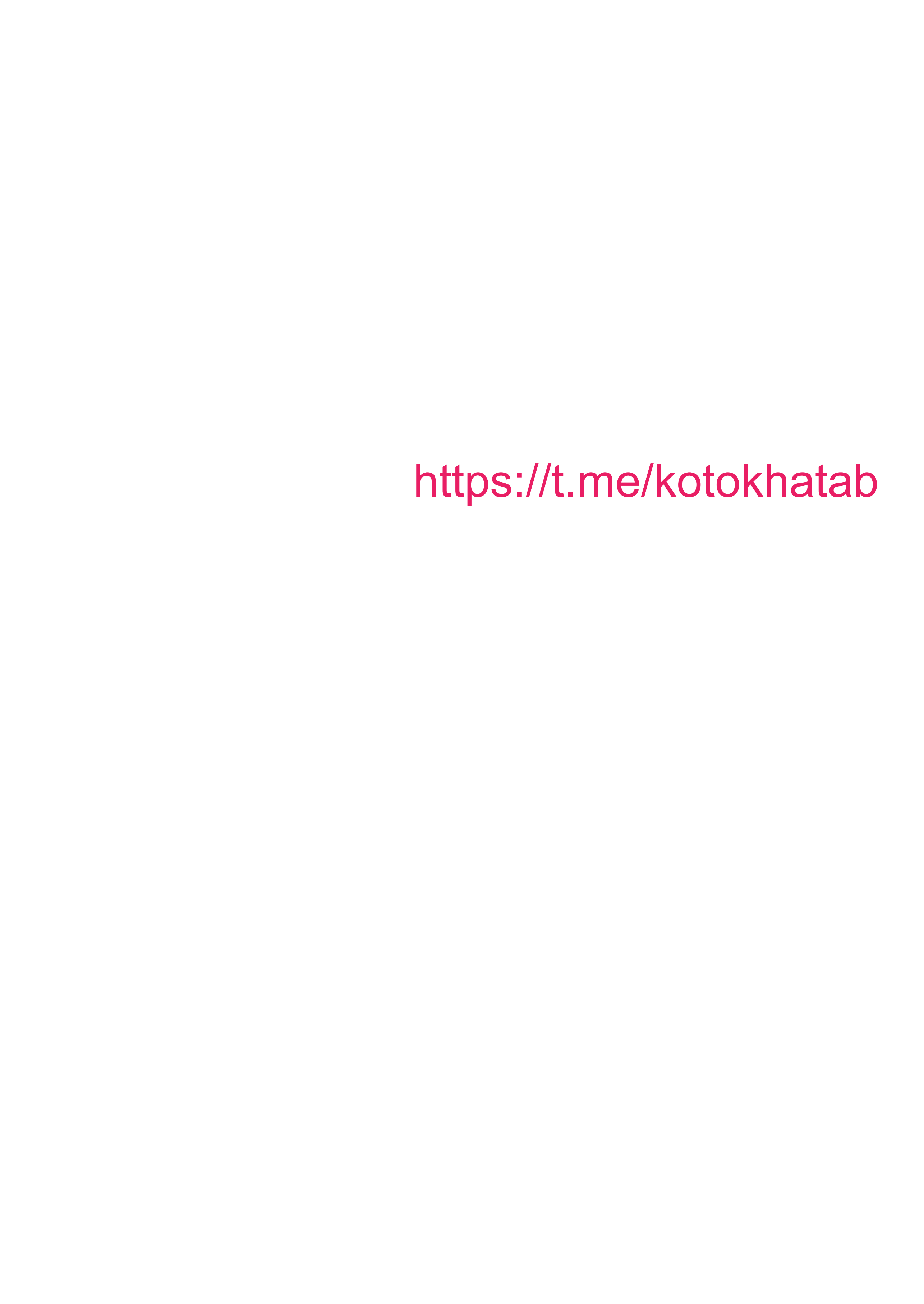


الشيعة والغلو

حسين الخشن



الشيعة والغلو


https://t.me/kotokhatab

الفهرس

الباب الثالث: الغلاة وتحريف السُّنة

الباب الرابع: دراسة نقدية في تراث الغلو المتسرب إلى المصادر الشيعية

الباب الخامس: أثر الغلو في العقائد الإسلامية

المقدمة

مثّل الغلو أكبر تهديد تعرضت له الرسالات السماوية، وأخطر تحريف لمفاهيم الدين العقدية والتشريعيّة، كما أنّه أسهم إلى حدٍّ كبير في تغذية نزعات التطرف من خلال تقديم الذرائع لغلوٍ من نوعٍ آخر، وهو غلو العنف، الذي مارسه التكفيريون، ما جعل الإسلام ضحية هذين الخطين من الغلو.

ولكن يا ترى ما هي حقيقة الغلو؟ وهل حسم الأمر في تعريفه وبيان معالمه وحدوده؟

ما هي أهم المعايير التي يمكن في ضوئها تمييز[1] الغلو عن غيره؟

ثم ما هي الأفكار التي تمثّل الغلو؟

وما هي مستويات الغلو ومصاديقه؟

ثمّ لماذا قد يغلو الإنسان؟ ما هي أسباب ذلك ودوافعه؟

لماذا نَمَت الكثير من حركات الغلو في كنف البيئة الشيعية؟ وكان محورها هم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟

إلى أي حدّ تسرّب فكر الغلو وتراثه إلى الفضاء الإسلامي والشيعي تحديداً، وانعكس على الفكر أو العقيدة أو الممارسة؟

وهل استطاع علماؤنا ولا سيما المحدثون منهم رصد التراث الروائي للغلاة وتجنيب مصادرنا الحديثية منه؟

ألم تساهم بعض الموسوعات الحديثية المتأخرة من خلال تساهلها في النقل من كتب الغلاة ورواية أخبارهم في إعادة إنتاج ونشر فكر الغلو وإضفاء نوع من المشروعية عليه وعلى مصادره؟

ماذا عن بعض الفرق المغالية التي نشأت في الوسط الشيعي في أواخر القرن الثاني عشر؟ ومن الذي يقف خلفها؟

---

(1) حيث نلاحظ أنّ بعض المفاهيم التي قد يعتبرها البعض مصداقاً للغلو يرى فيها آخرون أفكاراً متوازنة ومقبولة، كما في مسألة نفي السهو عن المعصوم والتي اعتبرها الشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد أول درجة من درجات الغلو، بينما اعتبرها الآخرون من صلب العقيدة وأساسها.

وهل نحن محكومون بين فينة وأخرى بإعادة انبعاث الغلو؟

هذه الأسئلة وسواها سنبذل جهدنا للإجابة عليها، ورجاؤنا أن تحفز التفكير وتلفت الأنظار إلى أهمية الموضوع وتبعث الحوافز وتحرّك الهمم للإجابة عليها وسواها من الأسئلة.

وسيكون بحثنا وفق التبويب التالي:

الباب الأول: وهو مخصص للتعرف على الغلو، وأهم مدارسه، ودوافعه، وما هو الموقف منه، وهذا الباب يشكل مدخلاً ضرورياً لما بعده كما لا يخفى.

الباب الثاني: ونتطرق فيه إلى رواية الغلاة، وهل تُقبل أم تُرد؟ ونتوقف عند محاولات إعادة الاعتبار إلى الغلاة وتراثهم.

الباب الثالث: وهو مخصص للحديث عن الدور الذي قام به الغلاة في العبث بالسُّنَّة النبوية الشريفة، إما وضعاً للأحاديث، أو تأويلاً لها بطريقة تحريفية لا تستند إلى قاعدة أو حجة.

الباب الرابع: وهو يتضمن دراسة نقدية في تراث الغلو ومنه تراث الصوفية المتسرب إلى المصادر الشيعية، مع التطرق إلى أهم المقولات التي فتحت الباب أمام هذا التسرب.

الباب الخامس: وهو الأخير، ونتطرق فيه إلى بعض المفاهيم التي تبناها الغلاة وتسرب الاعتقاد بها إلى بعض الفرق الإسلامية، ولا يزال لها حضورها الفاعل إلى يومنا هذا، والمفاهيم التي سوف نتناولها بالبحث هي: التناسخ، والتفويض، وعرض الولاية على الحيوانات والجمادات، وسياق الحديث عن التفويض دفعنا إلى بحث مفهوم اعتقادي آخر، وهو الولاية التكوينية، ولا سيما أن البعض رأى أنّ القول بها مظهر من مظاهر الغلو في الاعتقاد.

وأخيراً: نسأل اللّه تعالى التوفيق والسداد في الأمور كلها، وأن يفتح عقولنا على الحق والهدى، وأن ينير قلوبنا بحقائق الإيمان وأن يسدِّد خطانا في طريق الاستقامة، وأن يعصمنا من الزلل في القول والعمل، إنّه وليّ التوفيق.

حسين أحمد الخشن

في 14 شعبان، 1441هـ

الباب الأول

الغلو: تعريفه، أهم مذاهبه، منطلقاته، والموقف منه

في هذا الباب سوف نتناول الغلو والغلاة بنظرة تعريفية تعطينا صورة عن أهم المذاهب والفرق الغالية، ومن ثم نتعرف على منطلقات الغلو وأهم دوافعه، لنرى في نهاية المطاف موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من الغلو والغلاة. وهذا ما سوف نعرض له من خلال المحاور الثلاثة التالية:

المحور الأول: نبذة عن الغلو وتاريخ الغلاة

المحور الثاني: منطلقات الغلو ودوافعه

المحور الثالث: موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من الغلاة

المحور الأول

نبذة عن الغلو وتاريخ الغلاة

- **مفهوم الغلو**
- **نبذة عن تاريخ الغلو**
- **علامات الغلو والغلاة**
- **غلو ارتفاع وغلو انخفاض**

في هذا المحور وهو الأول من محاور هذا الباب، سيكون لنا إطلالة على بيان مفهوم الغلو، وتقديم نبذة عن تاريخه وبداية نشوئه في الفضاء الإسلامي.

1 ـ مفهوم الغلو

ما المراد بالغلو؟ ومن هم الغلاة؟

أ ـ الغلو: لغة واصطلاحاً

تأتي كلمة الغلو في كتب اللغويين بمعنى الارتفاع وتجاوز الحدّ، قال الخليل بن أحمد (ت: 175 هـ): «غلا السعر يغلو غلاءً، وغلا الناس في الأمر، أي: جاوزوا حدّه، كغلو اليهود في دينها. ويقال: أغليت الشيء في الشراء، وغاليت به. والغالي يغلو بالسهم غلواً، أي: ارتفع به في الهواء، والسهم نفسه يغلو»[1].

ويمكن القول: إنّ كل اعتقاد أو قول أو سلوك يتمّ فيه تجاوز الحدِّ فإنّه يمثل غلواً، وعلى سبيل المثال: كما أنّ القول بألوهية أو ربوبية واحدٍ من آل البيت النبوي عليهم السلام أو صحابة النبي (ص) يعدّ غلواً، فإنّ القول بعدالة ونزاهة كل صحابته (ص) لمجرد أنهم رأوا النبي (ص) هو أيضاً غلو، لأنّ فيه تجاوزاً للحد. أجل، إنّ مستويات الغلو قد تتفاوت وتختلف شدة وضعفاً.

وفي ضوء ما تقدم، فإنّنا نجد أنّ بعض التيارات اللادينية قد تغالي في زعمائها أو في بعض طروحاتها، لأنّ الغلو تارة يكون في الأشخاص وأخرى في المقولات نفسها، ألا ترى أن العلماني

---

(1) كتاب **العين**، 4، ص 446.

مثلاً قد يغالي في قيمة الحرية إلى درجة تتجاوز معها كل القيم الأخرى، ومنها القيم الأخلاقية، أو تتجاوز حقوق الناس.

هذا ولكنّ اسم الغلو في التاريخ الإسلامي قد التصق التصاقاً وثيقاً بالفرق التي غالت في الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وبعض الأئمة (عليهم السلام) من ولده، فأخرجتهم عن حدود المخلوق وأثبتت لهم صفات الخالق.

وعلينا أن ننبّه هنا إلى أنّ من أشكال الغلو: المغالاة في مواجهة الغلو، وهذا في الواقع أمر مؤلم ولا يخلو من غرابة، حيث إنّ البعض يغالي في اتهام الآخرين بالغلو، ويغالي في مواجهتهم، حتى إن الاتهام بالغلو كان ولا يزال سيفاً مسلّطاً على رؤوس المسلمين، وقد ذهب آلاف الأبرياء من المسلمين ضحية الاتهام بالغلو! وتمت إدانة الكثير من الفقهاء والعلماء ومحاكمتهم، بذريعة الغلو مع أنهم براء من هذه التهمة!

ب ـ من أسماء الغلاة

بالإضافة إلى اسم الغلاة وهو الأشهر، فإنّ هناك أسماء أخرى أُطلقت على الجماعة المغالية، ومن أبرزها: اسم «الطيارة»، وسبب التسمية أنهم طاروا في الغلو[1]، ويتردد ذكرهم بهذا الوصف في الأخبار وأقوال العلماء[2]، فقد روى الكشي في ترجمة محمد بن سنان رواية عن محمد بن مسعود العياشي، قال: حدثني علي بن محمد القمي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، قال: «كنّا عند صفوان بن يحيى، فذكر محمد بن سنان، فقال: إنّ محمد بن سنان كان من الطيارة فقصصناه»[3].

وفي رواية أخرى: أنّ صفوان قال: «هذا ابن سنان لقد همّ أن يطير غير مرّة فقصصناه حتى ثبت معنا»[4]. ونقل ذلك الشيخ النجاشي وعلّق عليه: «وهذا يدل على اضطراب كان وزال»[5]. إلى غير ذلك من الأخبار التي تنصّ على ذلك[6].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 265.

(2) قال الكشي: «وذكرت الطيارة الغالية..»، **رجال الكشي**، ج 2، ص 615، وفي ترجمة الشاعر العبدي، قال الكشي: «في أشعاره ما يدل على أنه كان من الطيارة»، المصدر نفسه، ج 2، ص 704، وقال الشيخ في ترجمة نصر بن الصباح: «قيل: إنه كان من الطيارة، غال»، **رجال الشيخ الطوسي**، ص 449. وقال الوحيد البهباني: «قولهم: كان من أهل الطيارة ومن أهل الارتفاع وأمثالهما والمراد أنه كان غالياً»، **الفوائد الرجالية**، ص 38.

(3) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص796.

(4) المصدر نفسه.

(5) **رجال النجاشي**، ص328.

(6) ففي الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، قال: «سمعت رجلاً من الطيارة يحدث أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن يونس بن ظبيان، أنه قال: كنت في بعض الليالي وأنا في الطواف فإذا نداء من فوق رأسي..»، **رجال الكشي**، ج 2، ص 657.

وسيأتي لاحقاً أن الغلو قد ارتبط في مرحلة لاحقة بالتفويض، حتى ليخال البعض أن التفويض والغلو مترادفان، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وإنما المفوضة هم طائفة من الغلاة.

2 ـ نبذة عن تاريخ الغلو

الغلو بما هو انحراف عن خطّ الاعتدال وتجاوز للحد الوسط، ليس بالأمر الجديد، فقد وقع فيه الإنسان منذ القديم في شتى المجالات والأصعدة، سواء الفكرية أو السلوكية، وسواء منها المجال العقدي أو التشريعي أو السياسي أو الاجتماعي.

أ ـ الغلو لدى أتباع الديانات السابقة

إنّ مظاهر الغلو العقدي وغيره في الديانات السابقة على الإسلام واضحة وجلية، وينبغي أن تدرس ويُبحث عن ظروفها وأسبابها ونتائجها، كما وينبغي أن تُقارن مع مظاهر الغلو لدى المسلمين، بغية التعرّف على العناصر أو الأسباب المشتركة التي تدفع الإنسان إلى حضن الغلو، واكتشاف المنشأ أو المصدر الأساس لبعض المقولات الغالية التي أظهرها بعض غلاة المسلمين. ولا يسعنا هنا الإسهاب في بيان هذا الأمر، فهو مطلب يحتاج إلى دراسة مستقلة، نعم سيأتي ـ في سياق البحوث القادمة ـ حديثٌ عن دور أتباع تلك الديانات ممن دخلوا الإسلام في نشر الأفكار الغالية في أوساط المسلمين، وما يهمني في هذه النقطة أن أتطرق إليه هو أنّ القرآن الكريم قد تحدث بشكل واضح عن غلو أتباع الشرائع السماوية السابقة في أنبيائهم عليهم السلام:

فقد حدثنا عن اليهود الذين قالوا بألوهية عزير ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[1]، وعن النصارى الذين غالوا في المسيح عليه السلام، وقد كانت المسيحية أكثر تقبلاً واحتضاناً للغلو، فانتشرت فيها الأفكار التي تؤلّه المسيح عليه السلام ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[3].

ومن هنا جاء الخطاب القرآني ناقداً ـ بصراحة تامة ـ أهل الكتاب ومندّداً بمقولاتهم المغالية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[4].

---

(1) سورة التوبة، الآية: 30.
(2) سورة التوبة، الآية: 30.
(3) سورة المائدة، الآية: 17 و72.
(4) سورة النساء، الآية: 171.

ويقول تعالى ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1].

إنّ الدعوة إلى عبوديّة غير اللّه تعالى، هي من أبرز الأفكار الغالية التي أوضح القرآن أنها مرفوضة ومُدانة على لسان الرسل جميعاً، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2].

ومن الفرق الدينية الغالية: المجوس، وغلوهم واضح في كثير من اعتقاداتهم، ومن أبرزها تقديسهم لغير المقدس، وتعظيمهم للبشر بطريقة مبالغ فيها، وقد ورد أن بعض الدهّاقين (زعماء الفلاحين من العجم) لما رأوا الإمام علي عليه السلام: «تَرَجَّلُوا لَه واشْتَدُّوا بَيْنَ يَدَيْه! فَقَالَ: **مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمُوه!** فَقَالُوا: خُلُقٌ مِنَّا نُعَظِّمُ بِه أُمَرَاءَنَا. فَقَالَ: **واللَّه مَا يَنْتَفِعُ بِهَذَا أُمَرَاؤُكُمْ، وإِنَّكُمْ لَتَشُقُّونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فِي دُنْيَاكُمْ، وتَشْقَوْنَ بِه فِي آخِرَتِكُمْ، ومَا أَخْسَرَ الْمَشَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ، وأَرْبَحَ الدَّعَةَ مَعَهَا الأَمَانُ مِنَ النَّارِ**»[3].

ب ـ الغلو لدى المسلمين

إنّ الصورة التي قدمها القرآن الكريم عن الأنبياء عليهم السلام عموماً وعن خاتمهم محمد (ص) خصوصاً يُفترض أن تبتعد بالمسلم عن الجنوح إلى الغلو فيهم عليهم السلام، فضلاً عن غيرهم، لأنها صورة متوازنة تؤكد على بشرية الأنبياء عليهم السلام، في موازاة حديثها عن كمالاتهم الروحية والمعنوية، ناهيك عن أن النبي (ص) ـ طبقاً لما جاء في بعض الأخبار ـ حذّر من الغلو فيه، فقد ورد في الحديث عنه (ص): «**لا ترفعوني فوق حقي (قدري)، فإنّ اللّه تعالى اتخذني عبداً قبل أن يتخذني نبياً**»[4]. لكن ذلك كله لم يمنع من انبعاث فكر الغلو في أوساط المسلمين، لأسباب سنحاول استشرافها فيما يأتي بعون اللّه.

وتشير رواية عن الإمام الصادق عليه السلام إلى أنّ بعض الناس قد غالى في النبي (ص) في حياته، مدعياً ربوبيته، فعنه عليه السلام: «**جاء رجل إلى رسول اللّه (ص) فقال: السلام عليك يا ربي! فقال: ما لك لعنك اللّه ربي وربك اللّه، أما واللّه لكنتَ ما علمتُك لجباناً في الحرب لئيماً في السلم**»[5]، ولكن الظاهر أن ذلك بقي حالة فردية ولم يتحوّل إلى ظاهرة.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 77.
(2) سورة آل عمران، الآية: 79.
(3) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 11.
(4) مروية من طرق الفريقين، انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 217، **والمستدرك** للحاكم النيسابوري، ج 3، ص 179.
(5) **رجال الكشي**، ج 2، ص 589.

وفور شيوع الخبر عن وفاة النبي (ص) أقدم بعض الصحابة وهو عمر بن الخطاب على نفي وفاته (ص)، وأنه غائب عن الأنظار وسيعود ليقطع أيدي وأرجل الذين ادعوا وفاته[1]، وهو موقف رأى فيه بعض الباحثين مظهر غلوٍ[2]، أو أنه أوّل تعبير مغالٍ[3] في حق النبي (ص) ظهر بعد وفاته[4]، وهي مقولة رأينا صداها يتردد بعد ذلك عند بعض الفرق، كالكيسانية، حيث زعم بعض أتباعها[5]

---

(1) روى البخاري عن السيدة عائشة: «أنّ رسول اللّه (ص) مات وأبو بكر بالسنح (قال إسماعيل: يعني بالعالية) فقام عمر يقول: واللّه ما مات رسول اللّه (ص)، قالت وقال عمر: واللّه ما كان يقع في نفسي إلا ذاك وليبعثنه اللّه فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم، فجاء أبو بكر فكشف عن رسول اللّه (ص) فقبله فقال بأبي أنت وأمي طبت حياً وميتاً، واللّه الذي نفسي بيده لا يذيقك اللّه الموتتين أبداً، ثم خرج فقال: أيها الحالف على رسلك، فلما تكلم أبو بكر جلس عمر فحمد اللّه أبو بكر وأثنى عليه وقال: ألا من كان يعبد محمداً فإن محمداً (ص) قد مات، ومن كان يعبد اللّه فان اللّه حي لا يموت وقال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ قال فنشج الناس يبكون..»، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 194.

(2) **الصلة بين التصوف والتشيع**، للدكتور مصطفى كامل الشيبي، ج 1، ص 133، هذا مع أن عمر ـ بنظر الشيبي ـ هو من أبرز المعارضين للغلو.

(3) **تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى**، ص 34. هذا وفي مقابل ذلك، ثمة من يرى أنّ الأمر لم يكن اعتقاداً فرضته حالة التأثر العاطفي بوفاة النبي (ص)، لأنّ من المستبعد ذهول عمر بن الخطاب عن حقيقة أنّ الموت سيطال حتى أشرف الخلق محمد (ص): ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾، وهو المعروف بأنّه لا تأخذه العواطف ولذا كان يرفض البكاء على الموتى. وإنّما كان الهدف هو تهدئة الجماهير حتى عودة أبي بكر من «السنح»، وبالفعل عاد أبو بكر وكشف له وجهه (ص) وقال: «بأبي أنت وأمي طبت حياً وميتاً»، ثم تلا الآيات: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾. فالمصلحة هي التي سوّغت ابتكار فكرة إنكار موت النبي (ص).

(4) ويشهد لكون هذه الفكرة في عداد الأفكار المغالية آنذاك ما روي عن السيد الحميري من قوله: «كنت أقول بالغلو وأعتقد غيبة محمد بن علي ـ ابن الحنفية ـ قد ضللت في ذلك زماناً، فمنَّ اللّه علي بالصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام)»، **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 33.

(5) قال المسعودي: «الكيسانية، وهم القائلون بإمامة محمد ابن الحنفية، وقد تنازعت الكيسانية بعد قولهم بإمامة محمد ابن الحنفية: فمنهم من قطع بموته، ومنهم من زعم أنه لم يمت وأنه حي في جبال رَضْوَى، وقد تنازع كل فريق من هؤلاء أيضاً، وإنما سموا بالكيسانية لإضافتهم إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان اسمه كيسان، ويكنى أبا عمرة، وأن علي بن أبي طالب سمّاه بذلك، ومنهم من رأى أن كيسان أبا عمرة هو غير المختار»، **مروج الذهب**، ج 3، ص 77، وفي **رجال الكشي**: «والمختار هو الذي دعا الناس إلى محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية، وسموا الكيسانية وهم المختارية وكان لقبه كيسان، ولقب بكيسان لصاحب شرطته المكنى أبا عمرة وكان اسمه كيسان. وقيل، إنه سمي كيسان بكيسان مولى علي بن أبي طالب (عليه السلام) وهو الذي حمله على الطلب بدم الحسين (عليه السلام) ودله على قتلته وكان صاحب سره والغالب على امره»، **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 342. وفي الخبر عن=

أنّ محمد ابن الحنفية (ت 81 هـ) لم يمت، وأنه اختفى عن الأنظار وسيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً. والفكرة عينها نجدها عند الناووسية، حيث زعمت أن الإمام الصادق عليه السلام حي لم يمت، كما سيأتي.

ج ـ بداية تشكل حركة الغلو

لا يخفى أن ظاهرة الغلو ـ كغيرها من الظواهر الدينية الاجتماعية ـ بدأت بأفكار أو مظاهر بسيطة نتيجة جهل أو تقديس في غير محله أو غلواء عاطفية، ثم تحولت إلى فرقة لها رؤيتها ومنهجها وأدبياتها.

ويبدو من القرائن التاريخيّة أنّ الغلو في تاريخنا الإسلامي قد بدأ بالظهور والتبلور على شكل جماعة في زمان الإمام علي عليه السلام، ومما يدلِّل على ذلك ـ بالإضافة إلى ما يُستفاد من قول النبي (ص) الآتي، أو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «**هلك فيّ اثنان: محب غالٍ ومبغض قالٍ**»[1] ـ العديد من الروايات والأخبار التاريخيّة التي تنصّ على مجيء جماعة إليه عليه السلام ومخاطبته بكلمات تعكس اعتقادهم بربوبيته، فقد روى الصدوق: «قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام لما فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزط فسلموا عليه وكلموه بلسانهم، ثم قال لهم: إني لست كما قلتم، أنا عبد اللّه مخلوق، قال: فأبوا عليه وقالوا ـ لعنهم اللّه ـ: لا بل أنت أنت هو، فقال لهم: لئن لم ترجعوا عما قلتم ولم تتوبوا إلى اللّه عز وجل لأقتلنكم..»»[2]. ورواه الكشي، مسنداً[3]. ورواه الكليني أيضاً[4].

وعن ابن أبي الحديد المعتزلي (656 هـ) قال: «روى أبو العباس أحمد بن عبيد اللّه بن عمار الثقفي، عن محمد بن سليمان بن حبيب المصيصي، المعروف بنوين، وروى أيضاً عن علي بن

= الأصبغ: قال: «رأيت المختار على فخذ أمير المؤمنين عليه السلام وهو يمسح رأسه ويقول: يا كيس يا كيس»، فثنيت الكلمة فصار كيسان، راجع **معجم رجال الحديث**، ج 19، ص 110.

(1) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 28، **وربيع الأبرار** للزمخشري، ج 1، ص 379.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص 150.

(3) **رجال الكشي**، ج 1، ص 325.

(4) بسنده عن كِرْدِينٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه وأَبِي جَعْفَرٍ عليهما السلام قَالَ: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لَمَّا فَرَغَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ أَتَاه سَبْعُونَ رَجُلاً مِنَ الزُّطِّ فَسَلَّمُوا عَلَيْه وكَلَّمُوه بِلِسَانِهِمْ فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِهِمْ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: إِنِّي لَسْتُ كَمَا قُلْتُمْ، أَنَا عَبْدُ اللَّه مَخْلُوقٌ. فَأَبَوْا عَلَيْه وقَالُوا: أَنْتَ هُوَ. فَقَالَ لَهُمْ: لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا وتَرْجِعُوا عَمَّا قُلْتُمْ فِيَّ وتَتُوبُوا إِلَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ لأَقْتُلَنَّكُمْ. فَأَبَوْا أَنْ يَرْجِعُوا ويَتُوبُوا فَأَمَرَ أَنْ تُحْفَرَ لَهُمْ آبَارٌ فَحُفِرَتْ ثُمَّ خَرَقَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ قَذَفَهُمْ فِيهَا ثُمَّ خَمَّرَ رُؤُوسَهَا ثُمَّ أُلْهِبَتِ النَّارُ فِي بِئْرٍ مِنْهَا لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ فَدَخَلَ الدُّخَانُ عَلَيْهِمْ فِيهَا فَمَاتُوا»، **الكافي**، ج 7، ص 260.

محمد النوفلي عن مشيخته، أن علياً عليه السلام مرّ بقوم وهم يأكلون في شهر رمضان نهاراً، فقال: أسفر أم مرضى؟ قالوا: لا ولا واحدة منهما، قال: فمن أهل الكتاب أنتم فتعصمكم الذمة والجزية؟ قالوا: لا، قال: فما بال الأكل في نهار رمضان!؟ فقاموا إليه، فقالوا: أنت أنت! يومئون إلى ربوبيته، فنزل عليه السلام عن فرسه، فألصق خده بالأرض، وقال: ويلكم! إنما عبد من عبيد اللّه، فاتقوا اللّه وارجعوا إلى الإسلام. فأبوا فدعاهم مراراً، فأقاموا على كفرهم، فنهض إليهم..»[1].

وأضاف ابن أبي الحديد المعتزلي: «ثم استترت هذه المقالة سنة أو نحوها، ثم ظهر عبد اللّه ابن سبأ، وكان يهودياً يتستر بالإسلام بعد وفاة[2] أمير المؤمنين عليه السلام فأظهرها واتبعه قوم فسموا السبئية، وقالوا: إن علياً عليه السلام لم يمت، وإنه في السماء، والرعد صوته والبرق صوته، وإذا سمعوا صوت الرعد قالوا: السلام عليك يا أمير المؤمنين! وقالوا في رسول اللّه (ص) أغلظ قول، وافتروا عليه أعظم فرية، فقالوا: كتم تسعة أعشار الوحي، فنعى عليهم قولهم الحسن بن علي بن محمد ابن الحنفية رضي الله عنه في رسالته، التي يذكر فيها الإرجاء، رواها عنه سليمان بن أبي شيخ، عن الهيثم ابن معاوية، عن عبد العزيز بن أبان، عن عبد الواحد بن أيمن المكي، قال: شهدت الحسن بن علي ابن محمد ابن الحنفية يملي هذه الرسالة فذكرها، وقال فيها: ومن قول هذه السبئية: هدينا لوحي ضلّ عنه الناس، وعلم خفي عنهم، وزعموا أن رسول اللّه (ص) كتم تسعة أعشار الوحي! ولو كتم (ص) شيئاً مما أنزل اللّه عليه لكتم شأن امرأة زيد، وقوله تعالى: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾[3]».

ويضيف: «ثم ظهر المغيرة بن سعيد مولى بجيلة، فأراد أن يحدث لنفسه مقالة يستهوي بها قوماً، وينال بها ما يريد الظفر به من الدنيا، فغلا في علي عليه السلام، وقال: لو شاء عليٌ لأحيا عاداً وثمود وقروناً بين ذلك كثيراً»[4].

ووفق ما جاء في بعض الأخبار الاستشرافية، فقد نبّه النبي (ص) وحذّر من أنّ جماعة من الناس سوف يغالون في الإمام علي عليه السلام، ففي الحديث عن علي بن موسى، عن أبيه، عن جده، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: «**قال رسول اللّه (ص): يا علي، إنّ فيك مثلاً من عيسى ابن مريم، أحبّه قوم فأفرطوا في حبه فهلكوا فيه، وأبغضه قوم فأفرطوا في بغضه فهلكوا فيه، واقتصد فيه قوم فنجوا**»[5].

---

(1) **شرح نهج البلاغة**، ج 5، ص 6، وج 8، ص 119.

(2) المعروف أنه ظهر في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، كما سيتضح، فهذه العبارة لابن أبي الحديد تنافي سائر الأخبار، إلا أن يكون مقصوده أنه ظهر مجدداً بعد وفاة علي عليه السلام، لأن ثمة من يرى أنه لم يقتل، وإنما تاب في زمانه عليه السلام ثم عاد لإظهار دعوته بعد وفاته عليه السلام.

(3) سورة التحريم، الآية: 1.

(4) **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد، ج 8، ص 120 ـ 121.

(5) **أمالي الطوسي**، ص 345.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ظاهرة الغلو كانت تبرز وتخرج إلى الضوء في بعض الأحيان، وتخبو وتنحسر نسبياً في أوقات أخرى، كما في عهد الإمامين الحسنين عليهما السلام، فمع أنّ بداياتها كانت ـ كما ذكرنا ـ في عهد أبيهما الإمام علي عليه السلام، لكنّها خفتت في عهدهما عليهما السلام فيما يبدو، ولم نجد ما يدلّ على ذلك، وربما يُعزى السبب في انحسارها في زمانهما عليهما السلام إلى صرامة الإمام علي عليه السلام في مواجهتها، فإنّ ذلك جعلها تخبو نسبياً في زمن ولديه عليهما السلام، قبل أن تعود إلى البروز بعدهما.

د ـ اليهود والزط ودورهم في انطلاق فكر الغلو

إن الشواهد المختلفة ومنها النصوص المتقدمة وغيرها[1] تشير إلى أن أبرز الذين قالوا بربوبية عليّ عليه السلام، هم إحدى جماعتين:

الجماعة الأولى: قوم من الزُّطّ، والزط قوم من غير العرب، ولهم لسان خاص، والصورة التي تنقلها التواريخ عنهم فيها الكثير من الغموض وربما المبالغة، فمن جهة أشكالهم وخِلقتهم، يتم إظهارهم كقومٍ متمايزين عن سائر الناس في طولهم ونحافة أجسامهم[2] بصورة خارجة عن المألوف[3]، إلى درجة إيجاد شبه بينهم وبين الجن[4]، ومن جهة أصولهم يختلف الرأي بشأنهم، حيث قيل: هم «جنس من السودان» وقيل: «جيل من الهند»[5]، وعلى ضوء أصلهم الهندي

---

(1) يروي الترمذي بسنده عن أنس «أنّ علياً أتى بناس من الزط يعبدون وثناً فأحرقهم»، **سنن النسائي**، ج 7، ص 105،

(2) **فتح الباري**، ج 6، ص 350.

(3) وفي خبر يتضمن وصف الأنبياء عليهم السلام، جاء فيه: «وأما موسى فآدم جسيم سبط كأنه من رجال الزط»، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 141، **والتمهيد** لابن عبد البر، ج 14، ص 190

(4) في سيرة ابن إسحاق: «قدم عبد اللّه الكوفة فرأى ناساً من الزط ففزع منهم! فقال: ما هؤلاء؟! فقيل: الزط، فقال: هؤلاء أشبه من رأيت بالجن الذين أقرأهم «رسول اللّه (ص)»، **سيرة ابن إسحاق**، ج 5، ص 257. وفي الخبر عَن ابْنِ جَبَلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «كُنَّا بِبَابِه فَخَرَجَ عَلَيْنَا قَوْمٌ أَشْبَاه الزُّطِّ عَلَيْهِمْ أُزُرٌ وأَكْسِيَةٌ فَسَأَلْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْهُمْ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ إِخْوَانُكُمْ مِنَ الْجِنِّ»، **الكافي**، ج 1، ص 394، ونحوه خبر آخر في الباب، هذا بصرف النظر عن صحة هذه الأخبار وما تضمنته.

(5) قال ابن منظور: «الزُّطُّ: جيل أَسْوَدُ من السِّنْدِ إِليهم تُنسب الثياب الزُّطِّيَّةُ، وقيل: الزُّطُّ إِعْرابُ جَتٍ بالهندية، وهم جِيل من أَهل الهند»، **لسان العرب**، ج 7، ص 308. وقال الزبيدي: «الزُّطُّ، بالضَّمِّ: جِيلٌ من النَّاسِ، كما في الصّحاح. وَقَدْ جاءَ ذِكْرُه في البُخارِيِّ في صِفَةِ مُوسَى عليه السلام «كَأَنَّهُ من رِجالِ الزُّطِّ». واخْتُلِفَ فيهِم، فقيلَ: هُم السَّبابِجَةُ: قومٌ من السِّنْدِ بالبَصْرَةِ. وقالَ القاضي عِياضٌ: هم جِنْسٌ من السُّودانِ طِوالٌ، ومثلُه في التَّوْشِيحِ للجَلالِ، وزادَ: مع نَحافَةٍ. ونَقَل الأَزْهَرِيّ عنِ اللَّيْث أَنَّهُم: جِيلٌ من الهِنْدَ إليهم تُنْسَبُ الثِّيابُ الزُّطِّيَّةُ، قالَ: وهو مُعَرَّبُ جَتْ بالفَتْح بالهِنْدِيَّةِ. قَالَ الصَّاغَانِيّ: أَمَّا اللَّيْثُ فلم يَقُلْ في كِتابِه هذا، وأَمَّا جَتْ، بالهِنْدِيَّةِ فصحيحٌ بفتح الجِيم، وَكَذلِكَ هو مضبوطٌ في نُسْخَةٍ صَحَّحَها الأَزْهَرِيّ، وعليها خَطُّه بفتح الجِيم، فَتْحَ مُعَرَّبِهِ، وعلى هذا، القِياسُ يَقْتَضِي فَتْحَ مُعَرَّبِهِ أَيْضاً. وقالَ ابنُ دُرَيْدٍ: الزُّطُّ هذا الجِيلُ، وليَس بعَرَبِيٍّ مَحْضٍ، وَقَدْ تَكَلَّمَتْ به العَرَبُ، وأَنْشَدَ:

فَجِئْنا بِحَيَّيْ وائِلٍ وبِلِفِّهَا ... وجاءَتْ تَمِيمٌ زُطُّهَا والأَساوِرُ» =

المفترض يتمّ تفسير كلمة «الزط» وأنها تعريب «جت»[1]. وقد كان لهم حضور لافت في البصرة في عهد علي (ع) حيث كانوا ـ فيما يظهر ـ من أنصاره[2]، وفي البصرة قاموا بثورتهم المعروفة في العصر العباسي[3]، ويظهر من بعض المصادر أنه قد كان لهم حضور في الحجاز أيضاً في زمن النبي (ص) [4]. وفي زمن معاوية تمّ نقل بعضهم إلى الساحل الشامي[5]. ولكن ماذا عن الزط في زماننا هل انقرضوا أم لا تزال بقاياهم موجودة؟ وهل الغجر هم الزط أنفسهم كما يذكر بعضهم؟ هذه أسئلة تحتاج إلى متابعة في مجال آخر.

الجماعة الثانية: السبئيّة، فوفقاً لكثير من النصوص، فإنّ لابن سبأ دوراً محورياً في تبلور هذه الفرقة[6]، وابن سبأ بناءً على الرأي الأقرب[7]، هو شخصية حقيقية وليس وهميّة، خلافاً لما اختاره

= **تاج العروس**، ج 10، ص 270. وشهرتهم بنسج نوع من الثياب هو ما يفسر لنا ما جاء في وصف بعض الرواة بأنه بياع الزطي، وهو سالم بن أسباط، انظر: **رجال النجاشي**، ص 106.

(1) كما مرّ في كلام ابن منظور والزبيدي في الهامش الآنف.

(2) تواجدهم في البصرة تشير له معظم المصادر، والسبعون رجلاً الذين جاؤوا علياً وخاطبوه وادعوا ربوبيته هم من البصرة حسب الظاهر. ويبدو من قصة دخول عائشة وطلحة والزبير ومن معهم إلى البصرة أن الزط كانوا في عداد جماعة عثمان بن حنيف الوالي من قبل الإمام أمير المؤمنين (ع) في البصرة، ولما تأخر ذات يوم عثمان بن حنيف عن صلاة العشاء في مسجد البصرة قدم جماعة عائشة عبد الرحمن بن عتاب للصلاة عندها «شهر الزط السلاح ومنعوه، ثم اقتتلوا في المسجد»، انظر: **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 485، **تجارب الأمم** لابن مسكويه، ج 1، ص 479. ويقول الشيخ المفيد في كتاب الجمل: «وطلب طلحة والزبير وأصحابهما عثمان حتى أتوا دار الإمارة وعثمان بن حنيف غافل عنهم وعلى باب الدار السبابجة يحرسون بيوت الأموال وكانوا قوما من الزط ووضعوا فيهم السيف من أربع جوانبهم فقتلوا أربعين رجلاً منهم صبراً، يتولى منهم ذلك الزبير خاصة»، **الجمل**، ص 152.

(3) ذكرت بعض المصادر التاريخية أنهم خرجوا في البصرة وعاثوا فيها فساداً، ففي سنة 205 هـ «ولى المأمون عيسى بن يزيد الجلودي محاربة الزط»، وفي سنة 206 هـ ولى «المأمون داود بن ماسجور محاربة الزط وأعمال البصرة وكور دجلة واليمامة والبحرين»، **تاريخ الطبري**، ج 7، ص 159، وفي سنة 219هـ ولّى «المعتصم عجيف بن عنبسة في جمادى الآخرة منها لحرب الزط الذين كانوا قد عاثوا في طريق البصرة فقطعوا فيه الطريق واحتملوا الغلات من البيادر»، المصدر نفسه، ج 7، ص 224.

(4) ومنها: القطيف، فقد كان يسكنها بعض الزط، وقد ارتد بعضهم بعد وفاة رسول اللّه (ص) بحسب ما ذكر في **فتوح البلدان**، انظر: ج 2، ص 521.

(5) فعن مكحول قال: «نقل معاوية في سنة تسع وأربعين أو سنة خمسين إلى السواحل قوماً من زط البصرة والسيابجة وأنزل بعضهم أنطاكية. قال أبو حفص: فبأنطاكية محلة تُعرف بالزط. وببوقا من عمل أنطاكية قوم من أولادهم يعرفون بالزط»، **فتوح البلدان**، ج 1، ص 192، وذكر نحوه في ج 2، ص 463. وفي جبل عامل قرية تدعى عيتا الزط، (وغيِّر اسمها مؤخراً إلى عيتا الجبل)، فلعلّ قوماً من الزط الذين استقدمهم معاوية أو غيرهم سكنوها فنسبت إليهم.

(6) ذكر الكشي بعض الروايات ومنها الصحيح، عن الأئمة (ع) في عقيدة ابن سبأ، **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 323 ـ 324.

(7) كما حققنا ذلك في كتاب **الفقه الجنائي** ـ الردة نموذجاً فليراجع.

السيد مرتضى العسكري، وتتحدث بعض الروايات عن وجود ذرية له[1]، ولكنّه وبصرف النظر عن فكره المغالي فقد كان شخصية هامشية ولم يلعب الدور الخطير الذي نسبته إليه بعض الأخبار التاريخية، والمتصل بقيامه بدور جوهري في إثارة الفتن الكبرى بين المسلمين وما نتج عنها من معارك ذهب ضحيتها آلاف المسلمين.

أجل، إننا لم نقبل بحكاية إحراق علي عليه السلام لابن سبأ[2] أو لغيره من الغلاة، وناقشنا ذلك في مجال آخر[3]، وكيف يحرقه علي عليه السلام والحال أنّ الأخبار تشير إلى بقائه حياً إلى ما بعد وفاته عليه السلام! وأن الرجل أظهر مقالته في عهد علي عليه السلام فهمّ بعقوبته فأظهر التوبة، وبعد وفاته عليه السلام «قال أبو العباس ثم إنّ جماعة من أصحاب علي، منهم عبد اللّه بن عباس، شفعوا في عبد اللّه بن سبأ خاصة، وقالوا: يا أمير المؤمنين، إنه قد تاب فاعف عنه، فأطلقه بعد أن اشترط عليه ألا يقيم بالكوفة، فقال: أين أذهب؟ قال: المدائن، فنفاه إلى المدائن، فلما قتل أمير المؤمنين عليه السلام أظهر مقالته، وصارت له طائفة وفرقة يصدقونه ويتبعونه، وقال لما بلغه قتل علي: واللّه لو جئتمونا بدماغه في سبعين صرة، لعلمنا أنه لم يمت، ولا يموت حتى يسوق العرب بعصاه»[4].

وكيف كان، فما يهمنا تسليط الضوء عليه هنا هو الانتماء الديني لابن سبأ، حيث تشير المصادر إلى أنّ أصله يهودي، ففي تاريخ الطبري: «كان عبد اللّه بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء أمه سوداء، فأسلم زمان عثمان، ثم تنقّل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»[5]. ونقل الكشي عن «بعض أهل العلم أنّ عبد اللّه بن سبأ كان يهودياً فأسلم»[6]. وهكذا فقد أشارت الكثير من المصادر[7] إلى يهودية الرجل.

---

(1) سيأتي في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ رجلاً من ولد عبد اللّه بن سبأ يقول بالتفويض».

(2) تذكر ذلك بعض الروايات، منها ما عن عبد اللّه بن سنان، قال: «حدثني أبي، عن أبي جعفر عليه السلام أن عبد اللّه بن سبأ كان يدعي النبوة ويزعم أن أمير المؤمنين عليه السلام هو اللّه (تعالى عن ذلك). فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فدعاه وسأله؟ فأقرّ بذلك وقال نعم أنت هو، وقد كان ألقي في روعي أنك أنت اللّه وأني نبي. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك قد سخر منك الشيطان فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتب، فأبى فحبسه أياماً فلم يتب، فأحرقه بالنار وقال: إن الشيطان استهواه، فكان يأتيه ويلقي في روعه ذلك». انظر: **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 323.

(3) كتاب **الفقه الجنائي في الإسلام** ـ الردة نموذجاً، ص 217.

(4) **شرح نهج البلاغة**، ج 5، ص 6 ـ 7.

(5) **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 378.

(6) **اختيار معرفة الرجال**، ج1، ص324.

(7) **الفرق بين الفرق**، ص 215.

إن يهودية الرجل معطوفة على اعتقاده المنافي لأبسط عقائد الإسلام تبعث على الاعتقاد في أنّ إسلامه كان مزيفاً ولغرض خبيث، وهو بثّ عقيدة الغلو في علي عليه السلام في أوساط المسلمين للنيل من شخصيته عليه السلام وإثارة الغبار حوله، وتشويهاً لعقائد المسلمين وبثّ الفتنة والفرقة في أوساطهم. فإسلامه لم يكن عن قناعة وإنما كان خدعة انطلت على المسلمين، وقد تقدم في كلام ابن أبي الحديد: «وكان يهودياً يتستر بالإسلام». واللافت أن المغيرة بن سعيد وهو أحد الغلاة المعروفين كان ـ كما سيأتي في الحديث عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ يتردد على يهودية وتعلّم منها السحر والشعبذة والمخاريق[1]، ما يؤشر إلى دور خطير لعبه بعض اليهود منذ صدر الإسلام بهدف تشويه الدين والنيل منه بشتى الوسائل.

إن هذا يعني أن الغلو لم ينطلق من داخل البيئة الإسلامية ولا العربية، وإنما جاء من خارجها، من طريق الزط أو اليهود أو المسيحية وحتى الوثنية[2]، ومما يشهد لذلك: أنّ البيئة العربية والطبيعة البدوية الجافة والقاسية والبعيدة عن النظام الملكي الذي يقدس الزعماء والملوك لا تساعد على انتشار أفكار مغالية في الأشخاص، ولم يعرف عنهم عبادة الأشخاص وتقديسهم وإضفاء صفات الإله عليهم، بعكس ما عليه الحال لدى الشعوب والبلاد الأخرى، ومنها بلاد فارس وبلاد الهند والشام، ولذلك لاحظنا أن تعامل معظم المسلمين مع رسول اللّه (ص) مع عظمة شخصيته لا يشي بوجود اعتقاد لدى تيار منهم يرفعه عن مستوى البشرية إلى حدّ الإلهية، بل وجدنا ما يدلّ على تقصير لا على غلو. أجل، تقدم أنّه ورد في رواية عن الصادق عليه السلام أن رجلاً جاء إلى النبي (ص) وقال له: «أنت ربي». ولكنّ هذه الرواية ـ لو صحّت ـ فهي لا تشير إلى وجود ظاهرة، وإنما هي حالة فردية، ولم يعرف انتشارٌ لهذه العقيدة فيه (ص) بين المسلمين آنذاك، ولا سيما أن نمط حياته معهم وتعاليم دينه لا تساعد على الغلو فيه أبداً. وأما الغلو في الإمام علي عليه السلام فجاء من خارج بيئة الحجاز، فابن سبأ يهودي من صنعاء، وسائر حالات الغلو في الأئمة عليهم السلام نشأت في العراق، وهو البلد المفتوح على مختلف الثقافات والحضارات.

3 ـ علامات الغلو والغلاة

إنّ التعرف على غلو الأفراد والجماعات يتمّ من خلال ملاحظة ما يتبنونه ويؤمنون به من أفكار، مقايسة بما ثبت بالبرهان القاطع من عقائد، ولكن حيث إنّ الغلاة كانوا يتسترون ويخفون

---

(1) في الخبر عن عبد الرحمن بن كثير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام يوماً لأصحابه: «لعن اللّه المغيرة ابن سعيد، ولعن يهودية كان يختلف إليها يتعلم منها السحر والشعبذة والمخاريق»، **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 491.

(2) انظر: **تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها**، شيخ الإسلام الزنجاني، 113.

أنفسهم مخافة الملاحقة والإدانة، فكان يستدل عليهم ببعض العلامات الأخرى، وفيما يلي نشير إلى أهم علاماتهم:

أ ـ إنكار موت النبي (ص) والأئمة ﻹ

من أبرز العلامات على غلو الأشخاص أو الجماعات هو تبني الأفكار الغالية، ممّا سنشير إليه لاحقاً كالاعتقاد بربوبية الأئمة ﻹ، ومن جملة المعتقدات التي عُرفت عن الغلاة أنّهم كانوا ينفون موت الأئمة ﻹ، قال الصدوق: «واعتقادنا أنّ النبي (ص) سُمَّ» ثم يذكر قتل الأئمة جميعاً إمّا بالسم أو بالسيف، ويضيف: «واعتقادنا في ذلك أنّه جرى عليهم على الحقيقة، وأنّه ما شبه للناس أمرهم كما يزعمه من يتجاوز الحد منهم..»[1]. ويقول أيضاً: «.. وجميع الأئمة الأحد عشر بعد النبي (ص) قتلوا منهم بالسيف وهو أمير المؤمنين والحسين ﻹ والباقون قتلوا بالسم، قتل كل واحد منهم طاغية زمانه وجرى ذلك عليهم على الحقيقة والصحة لا كما تقوله الغلاة والمفوضة لعنهم اللّه فإنّهم يقولون: إنّهم لم يقتلوا على الحقيقة وإنّه شبه للناس أمرهم فكذبوا عليهم غضب اللّه..»[2]، وقد ذكر الشيخ في كتاب الغيبة رداً على الناووسية الذين اعتقدوا بأنّ الإمام جعفر الصادق ع حي لم يمت وأنّه المهدي قائلاً: «لأنّا نعلم موت جعفر بن محمد ع كما نعلم موت أبيه وجده ﻹ، وقتْلَ علي ع، وموتَ النبي (ص)، فلو جاز الخلاف فيه لجاز الخلاف في جميع ذلك، ويؤدي إلى قول الغلاة والمفوضة الذين جحدوا قتل علي والحسين ﻹ وذلك سفسطة»[3].

ب ـ ترك الصلاة والفرائض واستحلال المحرمات

ومن أهم العلامات التي كان يتمّ التعرف على الغلاة من خلالها: عدم التزامهم بالفرائض والعبادات وعلى رأسها الصلاة، فإنّهم لم يكونوا يرون وجوبها، وترك الصلاة وإن كان قد يقع من غير الغلاة كثيراً، لكن غير الغلاة يتركونها تقصيراً، أمّا هم فيتركونها تديناً واعتقاداً، تماماً كما كانوا يستحلون المحرمات، ولذا عُرف عن المغالين ترك الصلاة وغيرها من العبادات، أخذاً منهم بقاعدة: «إذا عرفت فافعل ما شئت»، أو تحللاً من الدين، أو غيرها من الحجج الواهية، يقول الشيخ النجاشي في ترجمة محمد بن أوربمة: «محمد بن أوربمة أبو جعفر القمي ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلو حتى دسّ عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره فتوقفوا عنه. وحكى جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة (أوربمة) طعن عليه

(1) **تصحيح اعتقادات الصدوق**، ص312.
(2) **عيون أخبار الرضا** ع، ج1، ص193. وموت الأئمة بالسيف أو السم هو رأي مشهور، ويقابله رأي آخر لا يتبنى صحة ذلك من الناحية التاريخية.
(3) **الغيبة**، ص21.

بالغلو، وكل (فكل) ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به، وما تفرد به فلا تعتمده، وقال بعض أصحابنا: إنه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أورمة وبراءته مما قذف به»[1].

وقال الصدوق في بعض الغلاة: «إنّ من علامتهم: تدَيْنهم بترك الصلاة وجميع الفرائض»[2].

وفي فلاح السائل لابن طاووس: «ورَوِيْتُ بإسنادي إلى هارون بن موسى التلعكبري رحمه الله بإسناده الذي ذكره في أواخر الجزء السادس من كتاب عبد اللّه بن حماد الأنصاري، ما هذا لفظه: أبو محمد هارون بن موسى، قال: حدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا الحسين بن أحمد المالكي قال: قلت لأحمد بن هليل (مليك) الكرخي: أخبرني عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلو؟ فقال: معاذ اللّه، هو واللّه علمني الطهور وحبس العيال وكان متقشفاً متعبداً»[3].

وعبارة «وحبس العيال» ربّما تكون كناية عن الاهتمام بأمر نسائهم وغيرتهم عليهنّ، لأنّ بعض الغلاة يُنقل عنهم عدم اهتمامهم بذلك.

وفي رجال الكشي أنّه سأل العياشي عن بعض الرواة فقال: «.. أما علي بن عبد اللّه بن مروان، فإنّ القوم ـ يعني الغلاة ـ يمتحن[4] في أوقات الصلوات، ولم أحضره وقت الصلاة..»[5].

ج ـ نسبة علماء قم إلى التقصير

ومن العلامات الغريبة للغلاة ما ذكره الشيخ الصدوق، قال: «وعلامة المفوضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير»[6].

وقد ردّه المفيد قائلاً: «فأمّا نصّ أبي جعفر رحمه الله بالغلو على من نسب مشايخ القميين وعلمائهم إلى التقصير، فليس نسبة هؤلاء القوم إلى التقصير علامة على غلو الناس، إذ في جملة المشار إليهم بالشيخوخة والعلم من كان مقصراً، وإنّما يجب الحكم بالغلو على من نسب المحقين إلى التقصير، سواء كانوا من أهل قم أم غيرها من البلاد وسائر الناس. وقد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله لم نجد لها دافعاً في التقصير، وهي ما حكي عنه أنّه قال: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (ص) والإمام عليه السلام فإن صحت هذه الحكاية عنه فهو مقصر مع أنّه من علماء القميين ومشيختهم».

(1) **رجال النجاشي**، ص 329.
(2) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص324.
(3) **فلاح السائل**، ص14.
(4) يمتحنون.
(5) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص812.
(6) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 101.

وأضاف المفيد: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة ﷺ عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول إنّهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنّهم من العلماء! وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. ويكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الأئمة سمات الحدوث وحكمه لهم بالإلهية والقدم»[1].

إن ما ذكره المفيد رداً على الصدوق من عدم ارتباط الغلو بنسبة أشخاص بأعيانهم إلى التقصير هو رأي صائب، لأنّ الغلو يمثل انحرافاً فكرياً في قضايا الاعتقاد ولا علاقة له بالموقف من الأشخاص مهما علا شأنهم ما داموا غير معصومين، أجل، قد تشكل عداوة أشخاص أو جماعة مذهبية لها رمزيتها عنواناً مشيراً إلى موقف عقدي معين.

والنص المذكور للشيخ المفيد هامٌ جداً، لأنّه يشير إلى وجود صراع فكري بين اتجاهين شيعيين يتبادلان الاتهام بالغلو والتقصير، وقد اتُهمت مدرسة قم بالتقصير، وهي في المقابل اتهمت كثيرين من غيرها بالغلو، ولنا عودة إلى هذا الخلاف فيما بعد.

د ـ علامات أخرى

يقول الصدوق: «وعلامة الحلاجية من الغلاة دعوى التجلي بالعبادة مع تدينهم بترك الصلاة وجميع الفرائض، ودعوى المعرفة بأسماء اللّه العظمى، ودعوى اتباع الجن لهم، وأنّ الولي إذا خلص وعرف مذهبهم فهو عندهم أفضل من الأنبياء ﷺ. ومن علاماتهم أيضاً دعوى علم الكيمياء ولا يعلمون منه إلا الدغل وتنفيق الشبه والرصاص على المسلمين»[2].

ويبدو أن بعض الأفكار أو الممارسات المذكورة لا تزال منتشرة بين الغلاة في زماننا.

4 ـ غلو ارتفاع وغلو انخفاض

في تعريف الغلو قلنا: إن كل من يتجاوز الحدّ الذي قام عليه البرهان فهو غال، وتجاوز الحد تارة يكون في الإفراط وأخرى يكون في التفريط. وإنّ كل رفعٍ للنبي (ص) أو الإمام ﷺ فوق المرتبة التي جعله اللّه فيها هو غلو ارتفاع، بينما إنزاله عن المرتبة التي وضعه اللّه فيها هو غلو انخفاض، كما يعبر بعض العلماء رحمه الله[3]، وغلو الانخفاض يُعبر عنه بالتقصير، فالغلو والتقصير كلاهما يعدان انحرافاً عن الجادة الوسطى التي يلزم أن يقف العاقل عندها تبعاً لما

(1) **تصحيح الاعتقادات**، ص135.
(2) **الاعتقادات**، ص325.
(3) **أصول الحديث** للشيخ عبد الهادي الفضلي، ص150.

يساعد عليه الدليل، قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[1]. وفي خبر عَمْرو بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «يَا مَعْشَرَ الشِّيعَةِ ـ شِيعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ ـ كُونُوا النُّمْرُقَةَ الْوُسْطَى[2] يَرْجِعُ إِلَيْكُمُ الْغَالِي ويَلْحَقُ بِكُمُ التَّالِي، فَقَالَ لَه رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ يُقَالُ لَه سَعْدٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْغَالِي؟ قَالَ قَوْمٌ يَقُولُونَ فِينَا مَا لَا نَقُولُه فِي أَنْفُسِنَا فَلَيْسَ أُولَئِكَ مِنَّا ولَسْنَا مِنْهُمْ، قَالَ: فَمَا التَّالِي؟ قَالَ: الْمُرْتَادُ يُرِيدُ الْخَيْرَ يُبَلِّغُه الْخَيْرَ يُؤْجَرُ عَلَيْه، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَقَالَ: واللَّه مَا مَعَنَا مِنَ اللَّه بَرَاءَةٌ ولَا بَيْنَنَا وبَيْنَ اللَّه قَرَابَةٌ ولَا لَنَا عَلَى اللَّه حُجَّةٌ ولَا نَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّه إِلَّا بِالطَّاعَةِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُطِيعاً لِلَّه تَنْفَعُه وَلَايَتُنَا ومَنْ كَانَ مِنْكُمْ عَاصِياً لِلَّه لَمْ تَنْفَعْه وَلَايَتُنَا وَيْحَكُمْ لَا تَغْتَرُّوا وَيْحَكُمْ لَا تَغْتَرُّوا»[3]. وإن جملة: «نَحْنُ النُّمْرُقَةُ الْوُسْطَى بِهَا يَلْحَقُ التَّالِي، وإِلَيْهَا يَرْجِعُ الْغَالِي»، واردة في العديد من الأخبار[4].

أ ـ غلو الانخفاض

ولا بدّ أن يعلم أنّ غلو الانخفاض أو التقصير، مثّلته مدرسة سطحيّة جامدة أنكرت الكثير من المراتب المعنوية والكمالات الروحية للنبي (ص)، وللأئمة من أهل بيته عليهم السلام، ووصل الأمر ببعض منكري مقامات أهل البيت عليهم السلام إلى حدِّ إعلان البغض لهم عليهم السلام، وقد عرف هؤلاء باسم النواصب، وهؤلاء في الواقع فئة قليلة ولم تنتشر كثيراً في الأمة، نعم لا شك أنّ ثمة اتجاهاً بارزاً أنزل الأئمة عليهم السلام عن مقامهم ومراتبهم التي وضعهم اللّه فيها، ولأغراض سياسية أو حزبية أو معرفية عملوا على رد الكثير من الأخبار الواردة في الفضائل بحجة أنها مكذوبة. إنّ التقصير يمثل انحرافاً عقدياً، وربما يكون ناشئاً عن قصور في فهم دور النبي (ص) أو الإمام عليه السلام. وأقل ما يقال في المقصر إنه إنسان يبخس حق النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، واللّه تعالى يقول: ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[5].

وقد كان بعض الصحابة يحملون تصورات عن النبي (ص) هي مصداق واضح للتقصير،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 143.

(2) نحن النمرقة الوسطى بها يلحق التالي، وإليها يرجع الغالي، **نهج البلاغة**، ج 4، ص 26، والنمرقة: الوسادة، قال الشيخ محمد عبده: «وآل البيت أشبه بها ـ الوسادة ـ للاستناد إليهم في أمور الدين كما يُستند إلى الوسادة لراحة الظهر واطمئنان الأعضاء. ووصفها بالوسطى لاتصال سائر النمارق بها، فكأن الكل يعتمد عليها، إما مباشرة أو بواسطة ما بجانبه. وآل البيت على الصراط الوسط العدل، يلحق بهم من قصر ويرجع إليهم من غلا وتجاوز»، المصدر نفسه.

(3) **الكافي**، ج 2، ص 76، الخبر فيه إرسال.

(4) مروي عن الإمام علي عليه السلام، **نهج البلاغة**، ج 4، ص 26، وراجع **الخصال**، ص 627.

(5) سورة الشعراء، الآية: 183.

فعندما ينقل بعضهم أن قريشاً نهته عن أن يكتب ما يسمع من النبي (ص) بحجة أنه يتكلم في الرضا والغضب[1]، فهذا يمثل تقصيراً كبيراً في النظرة إليه (ص)، مع أن اللّه تعالى يقول فيه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ * إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ﴾[2]. وعندما يقف أحدهم في وجهه ويخاطبه «اعدل يا محمد»[3] فهو أيضاً تقصير كبير وجلّي ينمّ عن عدم فهم معنى النبوّة ومواصفات النبي (ص)، وعندما يخاطب أحدهم النبي (ص) أهذا من عندك أم من عند اللّه، فهذا يدل على تقصير واضح[4].

ب ـ الغلو أخطر أو لا يقل خطراً من التقصير

وعلى الرغم من أنّ التقصير مرفوض ومدان، بيد أنّ الغلو قد يكون أشدّ خطراً منه، لا لضرره على العقيدة فحسب، بل لأنه مثّل متكأً للانحراف السلوكي والأخلاقي لا سيما عند فئة الشباب، ومن هنا ورد في الحديث التحذير من وقوع الشباب في فخ الغلاة، كما ينصّ على ذلك الحديث المروي عن الإمام الصادق (عليه السلام): «**احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدونهم، فإن الغلاة شر خلق اللّه، يصغرون عظمة اللّه، ويدعون الربوبية لعباد اللّه، واللّه إن الغلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا. ثم قال (عليه السلام): إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصر فنقبله. فقيل له: كيف ذلك، يا بن رسول اللّه؟ قال: لأن الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج، فلا يقدر على ترك عادته، وعلى الرجوع إلى طاعة اللّه (عز وجل) أبداً، وإن المقصر إذا عرف عمل وأطاع**»[5]. وهذا المعنى لا تجده في التقصير، وكأن الإمام (عليه السلام) يريد القول: إنّ التقصير في الأغلب ناشئ عن جهل أو قصور في الفهم، فإذا اتضح الحقّ لصاحبه قَبِل وانقاد، وهذا بخلاف الغلو فإنه ـ في الأغلب ـ منطلق من تنظير فكري يزهد بعبادة اللّه تعالى، ويدفع بالمغالي إلى تركها بذريعة أنها ترمز إلى معانٍ أخرى أو أنها وسيلة للوصول إلى مرحلة اليقين فلا يبقى لها قيمة بعد الوصول

---

(1) في خبر عبد اللّه بن عمرو قال: «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول اللّه (ص) أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول اللّه (ص) يتكلم في الرضا والغضب! فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول اللّه (ص) فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق»، **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، ج 1، ص 71.

(2) سورة النجم، الآيتان: 3 ـ 5.

(3) في الخبر عن جابر بن عبد اللّه، قال: كان رسول اللّه (ص) بالجعرانة وهو يقسم التبر والغنائم. وهو في حجر بلال. فقال رجل: اعدل يا محمد! فإنك لم تعدل. فقال «ويلك! ومن يعدل بعدي إذا لم أعدل؟»، **سنن ابن ماجة**، ج 1، ص 61. **البداية والنهاية** لابن كثير، ج7، ص329، والخبر معروف ومروي في **الصحاح**، انظر: **صحيح مسلم**، ج3، ص110 وغيره.

(4) **السنن الكبرى**، ج6، ص36.

(5) **الأمالي** للشيخ الطوسي، ص650.

المزعوم. والحديث المتقدم يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أنّ علامة المغالي ترك الصلاة وغيرها من العبادات، وسيأتي مزيد من التوضيح لذلك.

وأضف إليه أنّ الغلاة كان لهم دور في العبث بالتراث الخبري بما أدخلوه عليه من أكاذيب، بينما اقتصر دور المقصرة على ردّ بعض الأخبار ونسبتها إلى الوضع، ورد الأخبار على خطورته لكنه لا يؤدي إلى الضرر عينه الذي خلفه الوضع، وسنذكر دورهم في هذا المجال فيما يأتي.

ج ـ بين مدرسة بغداد ومدرسة قم

هذا وقد اختلفت مدرستا قم وبغداد الشيعيتان، في تحديد معيار التقصير وتقاذفتا بهذه التهمة، فبينما رأى القميون ـ وهم الذين وقفوا سداً منيعاً أمام الغلاة وأفكارهم ـ أنّ كل من نسب «مشايخ قم وعلمائهم إلى القول بالتقصير» فهو مغالٍ، بل عدّوا ذلك علامة الغلو كما تقدم عن الشيخ الصدوق[1]، فإنّ البغداديين ومن خلال شيخهم المبرز المفيد رأوا في مشايخ قم نوعاً من التقصير، كما تقدم[2].

والغريب أنّ السيد المرتضى رحمه الله يطلق اتهاماً خطيراً في حقّ القميين عامة باستثناء الشيخ الصدوق وهو أنهم مشبهة ومجبّرة، قال رحمه الله في معرض الاستدلال على رفض الأخذ بخبر الواحد بـ: «أنه لا خلاف بين كل من ذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، أنه لا بد من كون مخبره عدلاً. والعدالة عندنا يقتضي أن يكون معتقداً للحق[3] في الأصول والفروع..»، ويفرّع على ذلك بأنّه لا يمكن الأخذ بأخبار الواقفة، يقول: «فإنّ معظم الفقه وجمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممن يذهب مذهب الواقفة، إما أن يكون أصلاً في الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره ومروياً عنه. وإلى غلاة، وخطابيّة، ومخمسة، وأصحاب حلول، كفلان وفلان ومن لا يحصى أيضاً كثرة. وإلى قمي مشبه مجبر. وأنّ القميين كلّهم من غير استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه رحمه الله بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به»[4].

وكلامُه بشأن القميين لا يخلو من قسوة في التعميم، واتهام خطير لهم، وهو على أية حال يعكس حدة الانقسامات داخل المدارس الشيعية آنذاك.

والإنصاف يقتضي منا القول: إنّ المدرسة القميّة ـ على الرغم من شدّتها وقسوتها وتجاوزها الحد في أمر الغلو ـ قد خدمت التشيع في وضع حدود للجماعة المغالية التي حاولت تشويه صورة التشيع وتحويله إلى فرقة باطنية.

---

(1) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 101.

(2) **تصحيح اعتقادات الإمامية** للشيخ المفيد، ص135.

(3) اشتراط العدالة بهذا المعنى في الراوي محل خلاف، والصحيح كما عليه عامة الفقهاء المتأخرين هو كفاية الوثاقة بصرف النظر عن معتقد الراوي، وإن وافقه على رأيه بعض علمائنا رحمهم اللّه.

(4) **رسائل الشريف المرتضى**، ج3، ص310.

وتبقى مدرسة بغداد وعلى رأسها الشيخ المفيد الممثل للخط الوسطي العقدي عند الشيعة. وهذا ما يبدو من آرائه الاعتقادية ومن مواقفه الناقدة لكل من الغلاة والمقصِّرة على حدّ سواء.

5 ـ أهم فرق الغلاة

والفرق المغالية أو التي نسب إليها الغلو في تاريخنا الإسلامي كثيرة، ولكن وبكل تأكيد فقد أفرط أرباب الملل والنحل في إدراج بعض الفرق في عداد الغلاة، وطال الاتهام فرقاً هم من المعتدلة، بسبب أنّ بعض أفكارهم تمنح الأولياء مقاماً رفيعاً، وهذا لم يلق إعجاباً عند كثيرين ومنهم السلطة الدينية الغالبة، فاتهمتهم بالغلو. ومن هنا فالأمر يحتاج إلى دراسة وتثبت، ولا بدّ من الحذر في التماشي مع ما أطلقه أرباب الفرق والمؤلفون في «الملل والنحل» من أحكام بحقّ فرق إسلامية كبيرة. ومع اتضاح ذلك ننتقل إلى إلقاء نظرة على أهم فرق الغلاة ممن كان لهم تأثير كبير في تاريخنا وتراثنا الحديثي:

أ ـ السبئية

هي من أبرز الفرق التي تبنّت الغلو في أهل البيت عليهم السلام، وهي تنتسب إلى عبد اللّه بن سبأ، وقد أشرنا إلى أنهم قالوا بأنّ علياً عليه السلام لم يمت، وادعى ابن سبأ أنّ علياً إله وهو نبي، وذكر الشيخ في كتاب «الغيبة» أنهم قالوا إن علياً هو المهدي، وأنه لم يمت[1]. وفي الحديث عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ عبد اللّه بن سبأ كان يدعي النبوة ويزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو اللّه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فدعاه وسأله فأقرّ بذلك، وقال: نعم أنت هو وقد كان ألقي في روعي أنك أنت اللّه وأني نبي..»[2]. وقال الكشي: «ذكر بعض أهل العلم أن عبد اللّه بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً عليه السلام وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون وصي موسى بالغلو! فقال في إسلامه بعد وفاة رسول اللّه (ص) في علي عليه السلام مثل ذلك. وكان أول من شهر بالقول بفرض إمامة علي! وأظهر البراءة من أعدائه وكاشف في بغيه وأكفرهم، فمن هنا قال من خالف الشيعة: أصل التشيع والرفض مأخوذ من اليهودية»[3].

واللافت أننا نجد للسبئية حضوراً إلى زمن الإمام الصادق عليه السلام، فقد ورد في الخبر «إنّ رجلاً

(1) **الغيبة**، ص 192.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 323.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص324.

من ولد عبد اللّه بن سبأ يقول بالتفويض»[1]، فلو صحّ الخبر فهذا الشخص هو كجده ابن سبأ غالٍ، لقوله بالتفويض، وهو اعتقاد باطل كما سيأتي لاحقاً.

ب ـ المغيريّة أو العجليّة

وهم أتباع المغيرة بن سعيد العجلي، ومن هنا سمّوا بالمغيريّة[2]، أو العجليّة[3]، والمغيرة هو مولى خالد بن عبد اللّه القسري[4]. وذكروا أنه «ادعى الإمامة لنفسه بعد الإمام محمد [الباقر عليه السلام]، وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه واستحل المحارم وغلا في حق علي رضي الله عنه غلواً لا يعتقده عاقل، وزاد على ذلك قوله بالتشبيه، فقال: «إنّ اللّه تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور»[5].

يقول ابن قِبَة: «هذه المغيريّة تدعي الإمامة لولد الحسن، ثم في بطن من ولد الحسن بن الحسن في كل عصر وزمان بالوراثة والوصية من أبيه، وخالفوكم بعد فيما تدعون كما خالفتم غيركم فيما يدعي»[6]. ومستندهم فيما يدعون هو تشابه الأسماء، فكانوا يزعمون «أن محمد بن عبد اللّه بن الحسن هو القائم، والدليل على ذلك أن اسمه اسم النبي»[7].

---

(1) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 100 ـ 101.

(2) ولذا يتردد في الروايات عبارة «رجل من المغيرية» أو نحو ذلك، ففي خبر أَبِي أُسَامَةَ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَسَأَلَه رَجُلٌ مِنَ الْمُغِيرِيَّةِ عَنْ شَيْءٍ مِنَ السُّنَنِ فَقَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ يَحْتَاجُ إِلَيْه أَحَدٌ مِنْ وُلْدِ آدَمَ إِلَّا وقَدْ جَرَتْ فِيه مِنَ اللَّه ومِنْ رَسُولِه سُنَّةٌ، عَرَفَهَا مَنْ عَرَفَهَا وأَنْكَرَهَا مَنْ أَنْكَرَهَا..»، **الكافي**، ج 3، ص، 69، و**المحاسن** للبرقي، ج 1، ص 278، و**علل الشرائع**، ج 1، ص 276.

(3) يرد في الأخبار تعبير «رجل من العجلية»، ففي خبر سلمه بن محرز قال: «قلت لأبي اللّه عليه السلام: إن رجلاً من العجلية قال لي: كم عسى يبقى لكم هذا الشيخ إنما هو سنة أو سنتين حتى يهلك ثم تصيرون ليس لكم أحد تنظرون إليه؟! فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: ألا قلت له: هذا موسى بن جعفر عليه السلام قد أدرك ما يدرك الرجال، وقد اشترينا له جاريه تباح له فكأنك إن شاء اللّه وقد ولد له فقيه خلف»، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص38.

(4) **الملل والنحل** للشهرستاني، ج 1، ص 176.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 177، و**المواقف** للإيجي، ج 3، ص 762.

(6) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص98.

(7) روى الشيخ الطوسي بسنده عن ثعلبة بن ميمون، عن يزيد بن أبي حازم، قال: «خرجت من الكوفة، فلما قدمت المدينة دخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام فسلمت عليه، فسألني: هل صاحبك أحد؟ فقلت: نعم. فقال: أكنتم تتكلمون؟ قلت: نعم، صحبني رجل من المغيرية قال: فما كان يقول؟ قلت: كان يزعم أن محمد بن عبد اللّه بن الحسن هو القائم، والدليل على ذلك أن اسمه اسم النبي (ص) واسم أبيه اسم أبي النبي (ص)، فقلت له في الجواب: إن كنت تأخذ بالأسماء فهو ذا في ولد الحسين عليه السلام محمد بن عبد اللّه بن علي، فقال لي: إن هذا ابن أمة يعني محمد بن عبد اللّه بن علي، وهذا ابن مهيرة يعني محمد بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن، فقال لي أبو عبد اللّه عليه السلام: فما رددت عليه؟ فقلت: ما كان عندي شيء أرد عليه. فقال لي: أولم تعلموا أنه ابن سبية ـ يعني القائم عليه السلام ـ؟ «**الغيبة**، ص236.

يقول الشيخ أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتاب الفرق والمقالات، بعد ذكر فِرَق الزيدية: «وأمّا المغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد، فإنّهم نزلوا معهم إلى القول بإمامة محمد ابن عبد اللّه بن الحسن وتولوه وأثبتوا إمامته، فلما قتل صاروا لا إمام لهم ولا وصي، ولا يثبتون لأحدٍ إمامة بعده»، إلى أن قال: «ونصب بعضُ أصحاب المغيرة المغيرة إماماً، وزعم أنّ الحسين بن علي عليه السلام أوصى إليه، ثم أوصى إليه علي بن الحسين عليه السلام، ثم زعم أنّ أبا جعفر محمد بن علي عليه وعلى آبائه السلام أوصى إليه، فهو الإمام إلى أن يخرج المهدي، وأنكروا إمامة أبي عبد اللّه جعفر ابن محمد عليه السلام، فقالوا: لا إمامة في بني علي بن أبي طالب عليه السلام بعد أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، وإنّ الإمامة في المغيرة بن سعيد إلى خروج المهدي، وهو عندهم محمد بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن عليه السلام، وهو حي لم يمت ولم يقتل، فسموا هؤلاء المغيرية باسم المغيرة بن سعيد، مولى خالد ابن عبد اللّه القسري. ثم ترقى الأمر بالمغيرة إلى أن زعم أنّه رسول، وأنّ جبرئيل يأتيه بالوحي من عند اللّه، فأخذه خالد بن عبد اللّه القسري، فسأله عن ذلك، فأقرّ به، ودعى خالد إليه، فاستتابه خالد، فأبى أن يرجع عن قوله، فقتله وصلبه، وكان يدعي أنّه يحيي الموتى، وقال بالتناسخ، وكذلك قول أصحابه إلى اليوم، انتهى»[1].

وقال القاضي نعمان المصري: «المغيرة بن سعيد، لعنه اللّه، وكان من أصحاب أبي جعفر محمد بن علي صلوات اللّه عليه، ودعاته، فاستزلّه الشيطان فكفر وادعى النبوة، وزعم أنه يحيي الموتى، وزعم أن أبا جعفر، صلوات اللّه عليه وآله إله، تعالى اللّه رب العالمين، وزعم أنه بعثه رسولاً وتابعه على قوله كثير من أصحابه سموا المغيرية باسمه، وبلغ ذلك أبا جعفر محمد بن علي، صلوات اللّه عليه، ولم يكن له سلطان كما كان لعلي، فيقتلهم كما قتل علي، صلوات اللّه عليه، الذين ألحدوا فيه، فلعن أبو جعفر، صلوات اللّه عليه، المغيرة وأصحابه، وتبرأ منه ومن قوله ومن أصحابه، وكتب إلى جماعة أوليائه وشيعته، وأمرهم برفضهم والبراءة إلى اللّه منهم، ولعنه ولعنهم، ففعلوا، فسماهم المغيرية الرافضة لرفضهم إياه، وقبولهم ما قال المغيرة، لعنه اللّه. وكانت بينه وبينهم وبين أصحابه مناظرة وخصومة واحتجاج، يطول ذكرها، واستحل المغيرة وأصحابه المحارم كلها وأباحوها، وعطلوا الشرائع وتركوها، وانسلخوا من الإسلام جملة، وبانوا من جميع شيعة الحق كافة وأتباع الأئمة، وأشهر أبو جعفر محمد بن علي، صلوات اللّه عليه، لعنهم والبراءة منهم»[2].

وللمغيرية ـ بالإضافة إلى آرائهم المغالية عقدياً ـ آراءٌ فقهية خالفوا فيها تعاليم مدرسة أهل

---

(1) **فرق الشيعة**، ص 59 ـ 63، وعنه **خاتمة المستدرك**، الميرزا النوري، ج5، ص316 ـ 317.

(2) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 49.

البيت عليهم السلام، منها: أن **الحائض تقضي الصلاة والصيام**[1]، ومنها: **أنّ اليوم هو لليلة القادمة**[2]. ومنها: **مبطلية الرعاف والقيء ونتف الإبط للوضوء**[3]، وكل ذلك لا تقول به مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ج ـ الخطّابية

وهم أتباع أبي الخطاب، وهو محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي، ويكنى أبا زينب، كان يقول بألوهية الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فلعنه الإمام عليه السلام وتبرأ منه[4]، وكان يستحل المحرمات بتأويلها، ويترك الفرائض مستحلاً ومؤولاً لها[5]، وكذب على الأئمة عليهم السلام وادعى

(1) روى الصدوق قال: «أبي رحمه الله عن سعد بن عبد اللّه عن أحمد بن أبي عبد اللّه البرقي عن محمد بن علي عن محمد بن أحمد عن أبان بن عثمان عن إسماعيل الجعفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ المغيرة يزعم أنّ الحائض تقضي الصلاة كما تقضي الصوم، فقال: ما له؟! لا وفقه اللّه إنّ امرأة عمران قالت: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35] والمحرر للمسجد لا يخرج منه أبداً، فلما وضعت مريم، ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36]، فلما وضعتها أدخلها المسجد، فلما بلغت مبلغ النساء أخرجت من المسجد أنّى كانت تجد أياماً تقضيها وهي عليها أن تكون الدهر في المسجد» **علل الشرائع**، ج2، ص 578 ـ 579. وروي نحو ذلك في **الكافي**، ج 3، ص 105.

(2) روى الكليني بسنده عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «إِنَّ الْمُغِيرِيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا الْيَوْمَ لِهَذِه اللَّيْلَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ فَقَالَ: كَذَبُوا هَذَا الْيَوْمُ لِلَّيْلَةِ الْمَاضِيَةِ، إِنَّ أَهْلَ بَطْنِ نَخْلَةَ حَيْثُ رَأَوُا الْهِلَالَ قَالُوا قَدْ دَخَلَ الشَّهْرُ الْحَرَامُ»، **الكافي**، ج 8، ص332. قال العلامة المجلسي: ««إن أهل بطن نخلة» إشارة إلى ما ذكره المفسرون والمؤرخون أن النبي (ص) بعث عبد اللّه بن جحش معه ثمانية رهط من المهاجرين، وقيل اثني عشر وأمره أن ينزل نخلة بين مكة والطائف فيرصد قريشاً ويعلم أخبارهم فانطلقوا حتى هبطوا نخلة، فوجدوا بها عمرو بن الحضرمي في تجارة قريش في آخر يوم جمادى الآخرة وكانوا يرون أنه من جمادى، وهو رجب، فاختصم المسلمون، فقال قائل منهم: هذه غرة من عدو، وغنم رزقتموه، فلا ندري أمن الشهر الحرام هذا اليوم أم لا؟ فقال قائل منهم: لا نعلم هذا اليوم إلا من الشهر الحرام، ولا نرى أن تستحلوه لطمع أشفيتم عليه. فشدوا على ابن الحضرمي فقتلوه وغنموا عيره، فبلغ ذلك كفار قريش فركب وفدهم حتى قدموا على النبي فقالوا: أيحل القتال في الشهر الحرام فأنزل اللّه تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: 217] ويظهر من هذا الخبر كما يظهر من بعض السير أنهم إنما فعلوا ذلك بعد علمهم بكونه من شهر رجب بأن رأوا الهلال واستشهاده عليه السلام بأن الصحابة حكموا بعد رؤية الهلال بدخول رجب، فالليل سابق على النهار، ويحسب معه يوماً»، **مرآة العقول**، ج 26، ص 485 ، **بحار الأنوار**، ج 56، ص 16.

(3) روى الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن عثمان بن عيسى، عن أبي هلال، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام أينقض الرعاف، والقيء، ونتف الإبط الوضوء؟ فقال: وما تصنع بهذا؟ هذا قول المغيرة بن سعيد، لعن اللّه المغيرة، يجزيك من الرعاف والقيء أن تغسله ولا تعيد الوضوء». **تهذيب الأحكام** ج1، ص349.

(4) في خبر عيسى بن أبي منصور، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام وذكر أبا الخطاب فقال: «اللهم العن أبا الخطاب فإنه خوفني قائماً وقاعداً وعلى فراشي، اللهم أذقه حر الحديد»، **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 575.

(5) في خبر بشير الدهان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «كتب أبو عبد اللّه عليه السلام إلى أبي الخطاب بلغني أنك =

أنّ الإمام الصادق عليه السلام دعا له وقال له: أنت عيبة علمنا[1]، وبعد انحرافه دعا الإمام عليه السلام إلى مقاطعته وأصحابه[2]. ووصل به الأمر ـ كما ينقل ـ إلى ادعاء الربوبية في الإمام الصادق عليه السلام، حتى خرج أصحابه في أزقة الكوفة منادين: «لبيك جعفر لبيك»[3]، وهذا ما أقلق الإمام وأخافه وأرعبه[4]. وخروجهم هذا أدى إلى قيام عيسى بن موسى الوالي من قبل السلطة العباسية إلى

= تزعم أن الزنا رجل، وأن الخمر رجل، وأن الصلاة رجل، وأن الصيام رجل وأن الفواحش رجل، وليس هو كما تقول إنّا أصل الحق وفروع الحق طاعة اللّه وعدونا أصل الشر وفروعهم الفواحش، وكيف يطاع من لا يعرف، وكيف يعرف من لا يطاع»، **اختيار معرفة الرجال،** ج 2، ص 577.

(1) في خبر عنبسة بن مصعب قال: قال لي أبو عبد اللّه عليه السلام: أي شيء سمعت من أبي الخطاب؟ قال: سمعته يقول: إنك وضعت يدك على صدره وقلت له: عه ولا تنس! وإنك تعلم الغيب، وإنك قلت له: هو عيبة علمنا، وموضع سرنا، أمين على أحيائنا وأمواتنا. قال: لا واللّه ما مس شيء من جسدي جسده إلّا يده، وأما قوله إني قلت أعلم الغيب: فواللّه الذي لا إله إلا هو ما أعلم الغيب، ولا آجرني اللّه في أمواتي، ولا بارك لي في أحيائي إن كنت قلت له، قال: وقدامه جويرية سوداء تدرج. قال: لقد كان مني إلى أم هذه، أو إلى هذه كخطة القلم فأتتني هذه، فلو كنت أعلم الغيب ما كانت تأتيني. ولقد قاسمت مع عبد اللّه بن الحسن حائطاً بيني وبينه، فأصابه السهل والشرب وأصابني الجبل، فلو كنت أعلم الغيب لأصابني السهل والشرب وأصابه الجبل. وأما قوله إني قلت له هو عيبة علمنا، وموضع سرنا، أمين على أحيائنا وأمواتنا: فلا آجرني اللّه في أمواتي ولا بارك لي في أحيائي إن كنت قلت له شيئاً من هذا، قط». المصدر نفسه، ج 2، ص 579.

(2) في خبر المفضل بن مزيد (يزيد) قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «وذكر أصحاب أبي الخطاب والغلاة، فقال لي: يا مفضل لا تقاعدوهم ولا تواكلوهم ولا تشاربوهم ولا تصافحوهم ولا تؤاثروهم». المصدر نفسه، ج 2، ص 586.

(3) يقول ابن حزم: «وأعلنت الخطابية بذلك [التلبية باسم الإمام الصادق عليه السلام] نهاراً بالكوفة في ولاية عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس، فخرجوا صدر النهار في جموع عظيمة في أزر وأردية محرمين ينادون بأعلى أصواتهم: لبيك جعفر لبيك جعفر، قال ابن عياش وغيره: كأني انظر إليهم يومئذ فخرج إليهم عيسى بن موسى فقاتلوه فقتلهم واصطلمهم». **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** 4، ص 187. وقد أشار إلى ما فعله الخطابية من التلبية باسم أبي عبد اللّه عليه السلام وقصة قتلهم إحراقاً أبو الفرج الأصفهاني **في الأغاني،** ج 17، ص 17. وابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق،** ج 48، ص 14 وغيرهما.

(4) الكشي: حمدويه، قال: حدثنا يعقوب، عن ابن أبي عمير، عن عبد الصمد بن بشير، عن مصادف، قال: «لما لبّى القوم الذين لبوا بالكوفة دخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام فأخبرته بذلك، فخر ساجداً وألزق جؤجؤه بالأرض وبكى، وأقبل يلوذ بأصبعه ويقول: بل عبد اللّه قن داخر مراراً كثيرة، ثم رفع رأسه ودموعه تسيل على لحيته، فندمت على إخباري إياه. فقلت: جعلت فداك وما عليك أنت من ذا؟ فقال: يا مصادف إن عيسى لو سكت عما قالت النصارى فيه لكان حقاً على اللّه أن يصمّ سمعه ويعمي بصره، ولو سكت عما قال في أبي الخطاب لكان حقاً على اللّه أن يصمّ سمعي ويعمي بصري». **اختيار معرفة الرجال،** ج 2، ص 588.

وفي رواية أخرى عن عبد الرحمن بن كثير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام يوماً لأصحابه: «لعن اللّه المغيرة=

ملاحقتهم وقتلهم[1].

وما ذكرناه كلّه وارد في النصوص والمصادر التاريخية، وقد أشار إليها وإلى غيرها من عقائدهم القاضي نعمان المصري في الدعائم[2].

= ابن سعيد، ولعن يهودية كان يختلف إليها يتعلم منها السحر والشعبذة والمخاريق. إن المغيرة كذب على أبي ﵇، فسلبه اللّه الإيمان، وأن قوماً كذبوا عليّ، ما لهم أذاقهم اللّه حر الحديد، فواللّه ما نحن إلا عبيد الذي خلقنا واصطفانا، ما نقدر على ضرّ ولا نفع وإن رحمنا فبرحمته، وإن عذبنا فبذنوبنا، واللّه ما لنا على اللّه من حجة، ولا معنا من اللّه براءة، وإنا لميتون، ومقبورون، ومنشرون، ومبعوثون، وموقوفون، ومسؤولون، ويلهم ما لهم لعنهم اللّه فلقد آذوا اللّه وآذوا رسوله (ص) في قبره وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي (صلوات اللّه عليهم). وها أنا ذا بين أظهركم لحم رسول اللّه وجلد رسول اللّه، أبيت على فراشي خائفاً وجلاً مرعوباً، يأمنون وأفزع، وينامون على فرشهم، وأنا خائف ساهر وجل أتقلقل بين الجبال والبراري، أبرأ إلى اللّه مما قال في الأجدع البراد عبد بني أسد أبو الخطاب لعنه اللّه، واللّه لو ابتلوا بنا وأمرناهم بذلك لكان الواجب ألا يقبلوه فكيف وهم يروني خائفاً وجلاً، استعدي اللّه عليهم وأتبرأ إلى اللّه منهم. أشهدكم أني امرؤ ولدني رسول اللّه (ص) وما معي براءة من اللّه، ان أطعته رحمني وإن عصيته عذبني عذاباً شديداً أو أشد عذابه». **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 491. والغريب أن سند هذا الخبر قد وقع فيه بعض المتهمين بالغلو كعلي بن حسان، كما أن عمه عبد الرحمن بن كثير متهم بوضع الحديث.

(1) عن أبي بكر بن عياش يقول: «رأيت الخطابية مروا بنا بالكناسة في أزر وأردية محرمين بالحج وهم يقولون: لبيك جعفر، فخرج إليهم عيسى فانهزموا إلى موضع دار رزق فقتلهم فقيل: يا أبا الخطاب ألا ترى السلاح عمل فينا؟ قال: بدا للّه أن يستشهدكم، وقد كان أبو الخطاب قال لهم: إن السلاح لا يعمل فيكم»، **تاريخ مدينة دمشق**، ج 48، ص 14.

(2) قال: «ثم كان أبو الخطاب في عصر جعفر بن محمد، صلوات اللّه عليه، من أجل دعاته، فأصابه ما أصاب المغيرة، فكفر وادعى أيضاً النبوة، وزعم أن جعفر بن محمد، صلوات اللّه عليه، إله، تعالى اللّه عن قوله، واستحل المحارم كلها، ورخص فيها، وكان أصحابه كلما ثقل عليهم أداء فريضة، أتوه وقالوا: يا أبا الخطاب، خفّف علينا، فيأمرهم بتركها، حتى تركوا جميع الفرائض، واستحلوا جميع المحارم، وارتكبوا المحظورات، وأباح لهم أن يشهد بعضهم لبعض بالزور، وقال: من عرف الإمام فقد حل له كل شيء كان حرم عليه، فبلغ أمره جعفر بن محمد (ص) فلم يقدر عليه بأكثر من أن لعنه وتبرأ منه، وجمع أصحابه فعرفهم ذلك وكتب إلى البلدان بالبراءة منه وباللعنة عليه، وكان ذلك أكثر ما أمكنه فيه، وعظم ذلك على أبي عبد اللّه جعفر بن محمد صلوات اللّه عليه واستفظعه واستهاله. قال المفضل بن عمرو: دخلت يوماً على أبي عبد اللّه جعفر بن محمد، صلوات اللّه عليه، فرأيته مقارباً منقبضاً مستعبراً، فقلت له: ما لك، جعلت فداك؟ فقال: سبحان اللّه وتعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً، أي مفضل، زعم هذا الكذاب الكافر أني أنا اللّه، فسبحان اللّه، ولا إله إلا هو ربي ورب آبائي، هو الذي خلقنا وأعطانا، وخولنا، فنحن أعلام الهدى والحجة العظمى، اخرج إلى هؤلاء، يعني أصحاب أبي الخطاب، فقل لهم: إنا مخلوقون وعباد مربوبون ولكن لنا من ربنا منزلة لم ينزلها أحد غيرنا، ولا تصلح إلا لنا، ونحن نور من نور اللّه، وشيعتنا منا، وسائر من خالفنا من الخلق فهو في النار، نحن جيران اللّه غداً في داره، فمن قبل منا وأطاعنا فهو في الجنة، ومن أطاع الكافر الكذاب فهو في النار»، **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 50.

ولأبي الخطاب آراء فقهية مخالفة لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ولإجماع المسلمين، كالقول بتحريم الإبل البخاتي والحمام المسرول[1]، أو القول بتأخر الغروب حتى تستبين النجوم[2].

د ـ البشيرية

وهم أتباع محمد بن بشير الغالي[3]، وهو من معاصري الإمام الكاظم (عليه السلام)، قال الشيخ الطوسي في وصفه: «غالٍ ملعون»[4]، وقال الكشي: «قالوا: إنّ محمد بن بشير لما مضى أبو الحسن (عليه السلام) ووقف عليه الواقفة، جاء محمد بن بشير، وكان صاحب شعبذة ومخاريق معروفاً بذلك، فادعى أنه يقول بالوقف على موسى بن جعفر (عليه السلام)، وأن موسى (عليه السلام) هو كان ظاهراً بين الخلق يرونه جميعاً، يتراءى لأهل النور بالنور، ولأهل الكدورة بالكدورة في مثل خلقهم بالإنسانية والبشرية اللحمانية، ثم حجب الخلق جميعاً عن إدراكه. وهو قائم بينهم موجود كما كان، غير أنهم محجوبون عنه وعن إدراكه كالذي كانوا يدركونه. وكان محمد بن بشير هذا من أهل الكوفة من موالي بني أسد، وله أصحاب قالوا بأنّ موسى بن جعفر لم يمت ولم يُحبس وأنه غاب واستتر وهو القائم المهدي، وأنه في وقت غيبته استخلف على الأمة محمد بن بشير، وجعله وصيه وأعطاه خاتمه وعلمه وجميع ما تحتاج إليه رعيته من أمر دينهم ودنياهم، وفوّض إليه جميع أمره وأقامه مقام نفسه، فمحمد بن بشير الإمام بعده»[5].

وثمة خبر طويل ذكر فيه الكشي آراء البشيرية وشعبذاتهم، وما جرى على ابن بشير، قال: «حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثني سعد بن عبد اللّه القمي، قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن عثمان بن عيسى الكلابي، أنه سمع محمد بن بشير، يقول: الظاهر من الإنسان آدم، والباطن أزلي،

---

(1) ففي الخبر عن داود الرقي، قال: «قلت لأبي عبد اللّه (عليه السلام): إنّ رجلاً من أصحاب أبي الخطاب نهاني عن البخت وعن أكل لحم الحمام المسرول، فقال أبو عبد اللّه (عليه السلام): لا بأس بركوب البخت، وشرب ألبانها وأكل لحومها، وأكل لحم الحمام المسرول». وقال الشهيد الثاني في الروضة: «ومن نسب إلينا تحريم الإبل فقد بهت، نعم هذا هو مذهب الخطابية». وفي الحديث عن الرضا (عليه السلام): «قال إنّ أبا الخطاب قد كان أفسد عامة أهل الكوفة، وكانوا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، وإنّما ذلك للمسافر والخائف ولصاحب الحاجة»، **وسائل الشيعة** ج4، ص193، الحديث 19 الباب 19 من أبواب المواقيت ونحوه الحديث 22 و23.

(2) عن معمر بن خلاد، قال: «قال أبو الحسن (عليه السلام): انّ أبا الخطاب أفسد أهل الكوفة فصاروا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، ولم يكن ذلك، إنما ذاك للمسافر وصاحب العلة» **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 582.

(3) ثمة شخص آخر باسم محمد بن بشير وهو رجل كوفي، وقد وثقه النجاشي، وأخاه علياً، فقال: «محمد ابن بشير وأخوه علي ثقتان»، راجع **رجال النجاشي**، ص 344.

(4) **رجال الشيخ الطوسي**، ص 344،

(5) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 775.

وقال إنه كان يقول بالاثنين، وأن هشام بن سالم ناظره عليه فأقرّ به ولم ينكره. وأن محمد بن بشير لما مات أوصى إلى ابنه سميع بن محمد، فهو الإمام ومن أوصى إليه سميع فهو إمام مفترض الطاعة على الأمة إلى وقت خروج موسى بن جعفر عليه السلام وظهوره، فما يلزم الناس من حقوق في أموالهم وغير ذلك مما يتقربون به إلى اللّه تعالى، فالفرض عليه أداؤه إلى أوصياء محمد بن بشير إلى قيام القائم. وزعموا أنّ علي بن موسى عليه السلام وكلّ من ادعى الإمامة من ولده وولد موسى عليه السلام فمبطلون كاذبون غير طيبي الولادة، فنفوهم عن أنسابهم وكفروهم لدعواهم الإمامة، وكفروا القائلين بإمامتهم واستحلوا دماءهم وأموالهم. وزعموا أن الفرض عليهم من اللّه تعالى إقامة الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وأنكروا الزكاة والحج وسائر الفرائض، وقالوا بإباحة المحارم والفروج والغلمان، واعتلوا في ذلك بقول اللّه تعالى ﴿أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ﴾[1] وقالوا بالتناسخ. والأئمة عندهم واحداً واحداً انما هم منتقلون من قرن إلى قرن، والمواساة بينهم واجبة في كل ما ملكوه من مال أو خراج أو غير ذلك، وكلما أوصى به رجل في سبيل اللّه فهو لسميع بن محمد وأوصيائه من بعده، ومذاهبهم في التفويض مذاهب الغلاة من الواقفة، وهم أيضاً قالوا بالحلال. وزعموا أن كل من انتسب إلى محمد فهم بيوت وظروف، وأن محمداً هو ربٌّ حلّ في كل من انتسب إليه، وأنه لم يلد ولم يولد، وأنه محتجب في هذه الحجب. وزعمت هذه الفرقة والمخمسة والعلياوية[2] وأصحاب أبي الخطاب أن كل من انتسب إلى أنه من آل محمد فهو مبطل في نسبه مفتر على اللّه كاذب، وأنهم الذين قال اللّه تعالى فيهم: انهم يهود ونصارى، في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَ﴾[3] محمد، في مذهب الخطابية، وعلي في مذهب العلياوية فهم ممن خلق هذان كاذبون فيما ادعوا من النسب، إذا كان محمد عندهم وعلي هو رب لا يلد ولا يولد ولا يستولد، تعالى اللّه عما يقولون علواً كبيراً. وكان سبب قتل محمد بن بشير، لعنه اللّه، لأنه كان معه شعبذة ومخاريق، فكان يظهر الواقفة أنه ممن وقف على علي بن موسى عليه السلام، وكان يقول في موسى بالربوبية، ويدعي لنفسه أنه نبي. وكان عنده صورة قد عملها وأقامها شخصاً كأنه

(1) سورة الشورى، الآية: 50.

(2) هم الذين قالوا بربوبية علي عليه السلام، وفي رجال الكشي: «العلياوية، يقولون إن علياً عليه السلام هرب (رب) وظهر بالعلوية الهاشمية، وأظهر أنه عبده ورسوله بالمحمدية، فوافق أصحاب أبي الخطاب في أربعة أشخاص علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأن معنى الأشخاص الثلاثة: فاطمة والحسن والحسين تلبيس، والحقيقة شخص علي، لأنه أول هذه الأشخاص في الأمة. وأنكروا شخص محمد صلى الله عليه وآله وزعموا أن محمداً عبدع وع ب، (وعلي رب)»، **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 701، و**بحار الأنوار**، ج 25، ص 305.

(3) سورة المائدة، الآية 18.

صورة أبي الحسن عليه السلام في ثياب حرير، وقد طلاها بالأدوية وعالجها بحيل عملها فيها حتى صارت شبيهاً بصورة إنسان، وكان يطويها فإذا أراد الشعبذة نفخ فيها فأقامها. وكان يقول لأصحابه إن أبا الحسن عليه السلام عندي فإن أحببتم أن تروه وتعلموا أني نبي فهلموا أعرضه عليكم، فكان يدخلهم البيت والصورة مطوية معه. فيقول لهم: هل ترون في البيت مقيماً أو ترون فيه غيري وغيركم؟ فيقولون: لا، وليس في البيت أحد، فيقول: اخرجوا فيخرجون من البيت فيصير هو وراء الستر ويسبل الستر بينه وبينهم ثم يقدم تلك الصورة، ثم يرفع الستر بينه وبينهم. فينظرون إلى صورة قائمة وشخص كأنه شخص أبي الحسن لا ينكرون منه شيئاً ويقف هو منه بالقرب فيريهم من طريق الشعبذة أنه يكلمه ويناجيه ويدنو منه كأنه يسارّه، ثم يغمزهم أن يتنحوا فيتنحون. ويسبل الستر بينه وبينهم فلا يرون شيئاً. وكانت معه أشياء عجيبة من صنوف الشعبذة ما لم يروا مثلها، فهلكوا بها، فكانت هذه حاله مدة، حتى رفع خبره إلى بعض الخلفاء ـ أحسبه هارون أو غيره ممن كان بعده من الخلفاء وأنه زنديق ـ فأخذه وأراد ضرب عنقه فقال: يا أمير المؤمنين استبقني فإني أتخذ لك أشياء يرغب الملوك فيها، فأطلقه. فكان أول ما اتخذ له الدوالي، فإنه عمد إلى الدوالي فسواها وعلقها وجعل الزيبق بين تلك الألواح، فكانت الدوالي تمتلئ من الماء وتميل الألواح وينقلب الزيبق من تلك الألواح فيتبع الدوالي لهذا، فكانت تعمل من غير مستعمل لها وتصبّ الماء في البستان، فأعجبه ذلك مع أشياء عملها يضاهي اللّه بها في خلقه الجنة. فقوّده وجعل له مرتبة، ثم إنه يوماً من الأيام انكسر بعض تلك الألواح فخرج منها الزيبق، فتعطلت فاستراب أمره وظهر عليه التعطيل والإباحات. وقد كان أبو عبد اللّه وأبو الحسن عليهما السلام يدعوان اللّه عليه ويسألانه أن يذيقه حر الحديد فأذاقه اللّه حر الحديد بعد أن عذب بأنواع العذاب. قال أبو عمرو: وحدث بهذه الحكاية محمد بن عيسى العبيدي، رواية له، وبعضها عن يونس بن عبد الرحمن. وكان هاشم بن أبي هاشم قد تعلم معه بعض تلك المخاريق، فصار داعية إليه من بعده»[1].

نكتفي هنا بهذا القدر من الفرق المغالية، وسيكون لنا كلام عن فرقة أخرى، وهي الفرقة البابية، في سياق الكلام عن دور الغلاة في وضع الأحاديث، كما أن ثمة فرقاً أخرى كثيرة يمكن التعرف عليهم بمراجعة المصادر المختصة.

(1) **اختيار معرفة الرجال للكشي**، ج2 ص776.

المحور الثاني

منطلقات الغلو ودوافعه

1 ـ **الجهل والجمود الفكري**
2 ـ **التأثر بالأفكار الدينية والفلسفية السابقة على الإسلام**
3 ـ **الغزو الفكري والسعي إلى تخريب الدين**
4 ـ **الأهواء والمصالح والمطامع**
5 ـ **العامل السياسي**
6 ـ **الدافع النفسي والعاطفي**
7 ـ **لماذا تركز الغلو حول الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟**

إنّ ظاهرة الغلو ظاهرة قديمة قِدَمَ الإنسان، وهي لم تنشأ من فراغ، ولا يصح إرجاعها إلى عامل واحد، حالها في ذلك حال غيرها من الظواهر الاجتماعيّة الدينيّة، والتي تتداخل فيها العوامل وتتعدد المنطلقات وتتشابك الأسباب، من العامل الفكري إلى العاطفي والنفسي إلى العامل السياسي، إلى غيرها من العوامل التي تساهم في التأسيس لخطٍ يتحرّك بالغلو في أفكاره وفي ممارسات أتباعه وطقوسهم وفي علاقاتهم مع الآخرين.

هذا وعلينا في دراسة أسباب الغلو ودوافعه ومنطلقاته أن نرجع إلى دراسة الفرق الغالية ونتبيّن أهدافها ونتعرف على رموزها وطموحاتهم وأطماعهم ومشاريعهم، فهذا دون أدنى شك سوف يضيء بشكل جليّ على دوافعهم. وفيما يلي سوف نتحدث عن عوامل ستة وقفت وراء حركة الغلو في ماضي المسلمين وحاضرهم[1].

1 ـ الجهل والجمود الفكري

إنّ الغلو الديني ينبعث في أحد أهم منطلقاته من مناخ غير سليم ثقافياً وغير متوازن في النظرة إلى الأمور. وفي رصدنا لبعض الجماعات المغالية نجد أنّها في مرحلة زمنية معينة من تاريخها قد انقطعت عن منابع المعرفة والعلم ومصادر الوعي الثقافي، لأسباب عديدة، سياسية أو أمنية أو

---

(1) هذه العوامل مجتمعة وجدت في ظاهرة ادعاء المهدوية والتي بحثناها في مقال خاص، راجع: **الدين والخرافة، المعمّر المغربي أنموذجاً**.

مذهبية أو غيرها، وهذا الانقطاع من طبيعته أن يشكّل أرضية خصبة لنمو الخرافة ونشوء الأسطورة وتقديس غير المقدس وتأليه الإنسان. وهذا النحو من الغلو يبدأ بسيطاً وساذجاً ويسهل إصلاحه، ولكنه مع الوقت يتجذر ويصبح جزءاً من الهويّة الحامية للجماعة، فهو يشدّ عصبها في لعبة المذاهب وصراعها فيما بينها، وهكذا ومع الوقت يتحول هذا الغلو الساذج إلى غلو ممنهج يتمّ التنظير له و«البرهنة» عليه، وتبريره وإيجاد الشواهد والمؤيدات له، ومن أبرز ما تعتمد عليها الفرق الغالية في شد العصبي المذهبي لأتباعها قضية الكرامات الإعجازية التي يدعى حصولها في مراقد الأولياء، من شفاء مريض أو قضاء حاجة مادية أو اجتماعية أو غيرها.

إنّ المتأمل في الديانات الوثنيّة يجد أنّ الأفكار المغالية كتأليه الإنسان أو الكواكب أو غيرها من الظواهر الكونية التي يتفاعل معها الإنسان وقد تمثل حاجة له في حياته الزراعية أو الشخصية انطلقت من سذاجة فكرية أو سفه عقلي دفع الإنسان ـ تلبية لحاجته الفطرية إلى الإيمان بالخالق القادر ـ إلى تطبيق الخالق على بعض المخلوقات التي يهابها أو يرى أنّ لها دوراً في حياته، ولنا فيما قصّه القرآن الكريم في قصة إبراهيم عليه السلام وتدرّجه في التعرّف على الخالق وذلك بهدف تبني العقيدة الصحيحة خير دليل على ما نقول، وإن كان ذلك قد قام به إبراهيم عليه السلام كأسلوب في محاولة إيقاظ العقول لدى قومه، مع معرفته بحقيقة الخالق والرب.

ومن هنا نجد أنّ الغلو في كثير من الأحيان قبل أن يتمّ التنظير الفكري له يبدأ بين العامة البسطاء وتستحكم الفكرة لديهم، ويتحوّل إلى جزء من الإيمان الراسخ عندهم. وقصارى القول: إنّ الجهل هو مرتع خصب من مراتع الغلو وتشوّه العقائد أو نشوء الأفكار والتصورات الخاطئة، وربّما يدفع الجهل إلى العكس من ذلك، أي إلى التقصير، فيعمل الجاهل على إنزال اللّه تعالى عن عظمته ومكانته، ويحط من شأن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، ومن هنا ورد في الحديث عن علي عليه السلام: «**لا ترى الجاهل إلّا مفرِطاً أو مفرِّطاً**»[1].

ويجب أن لا ننسى أنّ التقليد والجمود اللذين سادا في علم الكلام الإسلامي الذي من المفترض أن يلعب دور الحارس للعقيدة والحامي لها، قد تركا تأثيراً سلبياً على العقل الإسلامي وعلى واقع المسلمين، ما سمح بتجدد الغلو وانتشار الأفكار المغالية، بل وحوّل الكثير من المقولات التي كانت أفكاراً نظرية خلافية إلى مسلّمات وضرورات مذهبيّة.

وإذا انضم إلى ذلك وجود مناخ سياسي مضطرب ومشوّش أو سلطة مستبدة ظالمة، فهذا قد يدفع الكثير من المضطهدين والمعذبين إلى إيجاد ملاذات رمزية مقدسة يحتمون بها ويبالغون في

---

(1) **نهج البلاغة**. «أفرط» أعجل بالأمر وجاوز الحدّ من جانب الزيادة والكمال و«فرّط» أي لا يبلغ الحد الصحيح فيكون مقصّراً.

نسج مجموعة من الأوهام حولها، في مسعى تفرضه عليهم غريزة حب البقاء والاستمرار المذهبية. ومن جهة أخرى، فإنّ إضفاء هالة من القداسة المفرطة على البشر هو مسعى تسلكه الجماعة المضطهدة لحماية نفسها من الاختراق والذوبان، وهذا ما يبرر لجوءها أيضاً إلى التقوقع على ذاتها واتخاذ سلسلة من الأسرار اللاهوتية والرمزيات ذات الهالة المقدسة، وتلعب حاجة الإنسان إلى المقدس ـ باعتباره موئلاً وملجأً يمنحه الأمن والأمان ويُشبع ميلاً وإحساساً داخلياً لديه ـ دوراً هاماً في اختراع المقدس وإعلاء شأنه، زماناً كان أو مكاناً أو إنساناً. وفي ظل غياب العقل النقدي سوف تتوسع دائرة القداسة يوماً بعد يوم وجيلاً بعد جيلاً، وهكذا يتم تمهيد الأرضية الملائمة لنشوء وانطلاق الأفكار المغالية.

2 ـ التأثر بالأفكار الدينية والفلسفيّة السابقة على الإسلام

ذكرنا فيما سبق أنّ الشخصية العربية في بداية الإسلام وفي عصر النبي (ص) كانت أبعد ما يكون عن الغلو بل ربّما عُدّ بعض الصحابة بأنّهم مقصّرون في نظرتهم إلى النبي (ص)، كما تشي بذلك بعض تعبيراتهم وتصرفاتهم كما أسلفنا، ما يعني أن علينا أن نفتش عن الغلو باعتباره وافداً على البيئة العربية، هذه البيئة التي هي أرضية خصبة للأفكار الوافدة، بحكم أنها بيئة أمّيّة وهي تتماهى وتتأثر بأفكار وطروحات أهل الكتاب أو غيرهم، وهؤلاء حتى لو دخلوا الإسلام عن اختيار لكنّ ذلك لا يمنع من أن يبقوا حاملين بعض الرواسب والتي تظهر لاحقاً بلبوس إسلامي، وهذا ما تساعدنا على إثباته العديد من الشواهد، وبيان ذلك:

أولاً: يُعتقد أنّ الجماعات الإيرانية التي دخلت الإسلام مختارة التشيع لعلي عليه السلام قد حملت معها أفكارها الغالية من بيئتها الأصلية، وقد عُرف أنّ للفرس نظرة تقديسية مغالية في ملوكهم وسلاطينهم، فكان لذلك أثرٌ قوي في تنمية الفكر المغالي في الأوساط الإسلامية وإيقاظه، ففي الحديث الذي رواه أبو داود السجستاني بإسناده إلى قيس بن سعد قال: «أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان[1] لهم، فقلت: رسول اللّه أحق أن يُسجد له، قال: فأتيت النبي (ص) فقلت: إني أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم، فأنت يا رسول اللّه أحق أن نسجد لك، قال: أرأيت لو مررت بقبري أكنت تسجد له؟ قال: قلت: لا، قال: فلا تفعلوا، لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت النساء أن يسجدن لأزواجهن لما جعل اللّه لهم عليهن من الحق»[2].

ومما يدلّ على هذا الطقس الفارسي المغالي في الملوك والرؤساء ما ورد عن أمير

(1) المزربان هو القائد أو الرئيس الذي دون الملك.

(2) **سنن أبي داود** ج1، ص475. **والمستدرك** للحاكم النيسابوري، ج 2، ص 187، **وسنن الدارمي**، ج 341.

المؤمنين عليه السلام قال: «وقَدْ لَقِيَه عِنْدَ مَسِيرِه إِلَى الشَّام دَهَاقِينُ[1] الأَنْبَارِ، فَتَرَجَّلُوا لَه واشْتَدُّوا بَيْنَ يَدَيْه، فَقَالَ: مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمُوه فَقَالُوا خُلُقٌ مِنَّا نُعَظِّمُ بِه أُمَرَاءَنَا، فَقَالَ: واللَّه مَا يَنْتَفِعُ بِهَذَا أُمَرَاؤُكُمْ، وإِنَّكُمْ لَتَشُقُّونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فِي دُنْيَاكُمْ، وتَشْقَوْنَ بِه فِي آخِرَتِكُمْ، ومَا أَخْسَرَ الْمَشَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ، وأَرْبَحَ الدَّعَةَ مَعَهَا الأَمَانُ مِنَ النَّارِ»[2].

ثانياً: إنّ المسيحيين كان لهم أيضاً تأثيرهم في هذا المجال، ويعتقد البعض[3] أنّ الجماعات اليمانية التي كانت قبل اعتناقها الإسلام تؤمن بالمسيحية على «المذهب المنوفستي» (اليعقوبي) الذي يعتقد أنّ للمسيح طبيعة لاهوتية بالإضافة إلى طبيعته الناسوتية، قد حملت معها عقائدها تلك بعد دخولها الإسلام وتوليها للإمام علي عليه السلام.

ويرجع بعض العلماء سبب انتشار الغلو في الكوفة، إلى أنّ «الكوفة ـ كما هو معروف تاريخياً ـ قامت على أنقاض الحيرة وحلت محلها حاضرة للعراق الغربي، وفي الحيرة اجتمع على النصرانية قبائل شتى من العرب، وفي أطرافها كانت أديرة الرهبان السريان تنتشر هنا وهناك. وكان المسلمون في الكوفة يلتقون هؤلاء، وربما تظاهر بعضهم بالإسلام للكيد والوقيعة. وكما نشر اليهود أفكارهم في المدينة عن طريق سرد الحكايات ونقل الأساطير، فعل مثلهم النصارى في الكوفة، فنشروا أفكار الغلو، ودعموها بالأحاديث المصنوعة»[4].

وحول قابلية العرب للتأثر بالفكر المسيحي، نقرأ في الخبر عن معاذ بن جبل أنه «أتى الشام فرأى النصارى يسجدون لأحبارهم وعلمائهم وفقهائهم فقال: لأي شيء تفعلون هذا؟ قالوا: هذه تحية الأنبياء! قلنا: فنحن أحق أن نصنع بنبينا (ص)، فلما قدم على النبي (ص) سجد! فقال: ما هذا يا معاذ؟! قال: إني أتيت الشام فرأيت النصارى يسجدون لأساقفتهم وقسيسيهم ورهبانهم وبطارقتهم، ورأيت اليهود يسجدون لأحبارهم وفقهائهم وعلمائهم، فقلت: أي شيء تصنعون هذا وتفعلون هذا؟ قالوا: هذه تحية الأنبياء، قلت: فنحن أحق أن نصنع بنبينا، فقال نبي اللّه (ص): إنهم كذبوا على أنبيائهم كما حرفوا كتابهم، لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه..»[5].

وقابلية التأثر باليهود الذين قطنوا الحجاز ولا سيما يثرب كانت أيضاً موجودة بشكل كبير

---

(1) الدهقان زعيم الفلاحين في العجم.
(2) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 11.
(3) **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، ص 88.
(4) **أصول الحديث** للشيخ الفضلي، ص 145.
(5) **مجمع الزوائد** ج 4، ص309، وقال: رجاله رجال الصحيح.

ولافت، وعن ابن عباس، قال: «قال أبو رافع القرظي ـ حين اجتمعت الأحبار من اليهود والنصارى من أهل نجران عند رسول اللّه (ص) ودعاهم إلى الإسلام ـ: أتريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى ابن مريم؟ فقال رجل من أهل نجران نصراني، يقال له الرئيس: أو ذاك تريد منا يا محمد وإليه تدعونا؟.. فقال رسول اللّه (ص): معاذ اللّه أن نعبد غير اللّه، أو نأمر بعبادة غيره، ما بذلك بعثني، ولا بذلك أمرني. أو كما قال، فأنزل اللّه عز وجل في ذلك من قولهم: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾..[2]الآية..»[3].

إنّ ما تدلّ عليه هذه الرواية وما سبقها أنّ بعض المسلمين تأثروا بما رأوه عند اليهود أو النصارى أو المجوس وحاولوا أن يقلدوهم في سلوكياتهم الغالية في السجود للأنبياء والأولياء، لكنّ النبي (ص) والإمام علي عليه السلام منعا من ذلك التصرف وحالا دونه.

ثالثاً: إنّ الأفكار الفلسفية اليونانية أو الفارسية التي دخلت إلى الأوساط الثقافية العربية في عصر الترجمة، كان لها أثر في بثّ بعض الأفكار الغالية، وربما يلاحظ ذلك في فكرة العقول العشرة، وهي نظرية ذات جذر فلسفي يوناني، وتمّ تبنيها من قبل الفلاسفة المسلمين، وعلينا أن ندرس مدى العلاقة بينها وبين بعض النظريات الإسلامية، وسيأتي لاحقاً أن نظريّة النظام الطولي للخلق والتي يعتقد أصحابها أن النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية هي الصادر الأول هي ذات أصل فلسفي يوناني.

ولا يجب أن نُغفِل دور المنحى التجريدي في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين في تعزيز الأفكار الغالية، على اعتبار أنّ النظرة التجريدية للأنبياء والأولياء عليهم السلام بما تعنيه من بناء تصورات عقدية عنهم بعيدة عن واقع حياتهم وسيرتهم العملية، سوف تُسهم في تقديم صورة غير واقعية عنهم، ولهذا فإنّي أعتقد أنّ من الضروري في بناء المعتقدات أن لا نغفل عن سيرة النبي (ص) وحياته اليومية والعمليّة مما ورد في النصوص الصحيحة، كما في النص القرآني أو صحيح السيرة.

وقصارى القول: إنّ مماهاة الآخرين وتقليدهم هي حالة طبيعية لدى الإنسان، فكيف بالعرب الذين كانوا أمة أميّة، وينظرون إلى اليهود والنصارى نظرة البدوي إلى الحضري، أي نظرة الإعجاب المنطلق أحياناً من شعور بالدونية، وهذا ما نراه لدى عرب الجاهلية، فقد كانوا يتطلعون بانبهار إلى

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 79.

(2) قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾. [آل عمران: 79]

(3) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 3، ص 441، **والسيرة النبوية** لابن هشام، ج 2، ص 395.

أهل الكتاب. وتذكر بعض المصادر التاريخية أنّ الأصنام التي كانت إلى جانب الكعبة قد جاءت فكرتها من الشام، حيث دخل بعض المشركين المكيين أرض الشام ورأى انتشار الأصنام فيها، فاستحسنها وعمل على استيراد بعضها إلى مكة[1].

3 ـ الغزو الفكري والسعي لتخريب الدين

والأمر لا يقف عند تأثر المسلمين الطبيعي بأفكار الفرق والجماعات التي دخلت الإسلام محملة بأفكار معينة، وتسللت من خلالهم إلى سائر المسلمين، كما ذكرنا في السبب السابق، وإنّما الأخطر أنّ البعض من أتباع «الديانات السماويّة» أو غيرهم ممن خضعوا للسلطان الإسلامي ودخلوا الدين الجديد رهبة أو رغبة قد سعوا إلى بثّ أفكارهم وتصوراتهم المغالية التي يحملونها إزاء الأنبياء عليهم السلام أو الرهبان والقساوسة أو الملوك، ونشرها بين المسلمين، كيداً وخبثاً أو جرياً وفق تصوراتهم الموروثة، وتوضيحاً لذلك، نقول:

أولاً: دور مسلمة أهل الكتاب

أشرنا فيما سلف إلى أنّ محاولات نشر فكر الغلو بين المسلمين على أيدي بعض العناصر الآتية من فضاء غير إسلامي، قد برزت ملامحها في زمن النبي الأكرم (ص)، فتصدى (ص) للأمر وقطع الطريق عليها. ولكنّ وقوف النبي (ص) في وجه هذه الدعوات لم يمنع من عودتها بعد رحيله إلى الملأ الأعلى، وبطريقة مشبوهة تتعمد تخريب عقائد المسلمين وبث الأفكار المغالية في أوساطهم، وقد أدّى جماعة من مسلمة أهل الكتاب دوراً أساسياً في تهيئة المناخ للأفكار المغالية، فإنّ أشخاصاً كثر أمثال كعب الأحبار اليهودي القادم من اليمن، ووهب بن منبه الفارسي الأصل والذي استوطن اليمن وأخذ من يهودها ونصاراها، وتميم الداري النصراني القادم من اليمن وهو بطل أسطورة الجساسة وعبد اللّه بن سلام وغيرهم قد دخلوا الإسلام محملين بموروث ثقافي خاص، فأدخلوا معهم الكثير

---

(1) جاء في معجم البلدان: «وقال أبو المنذر هشام بن محمد: كان عمرو بن لحي واسم لحي ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي وهو أبو خزاعة وهو الذي قاتل جرهم حتى أخرجهم عن حرم مكة واستولى على مكة وأجلى جرهم عنها وتولى حجابة البيت بعدهم، ثم إنه مرض مرضاً شديداً فقيل له إن بالبلقاء من أرض الشام حمة إن أتيتها برأت، فأتاها فاستحم بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال: ما هذه؟ فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو، فسألهم أن يعطوه منها ففعلوا فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة، فلما صنع عمرو بن لحي ذلك دانت العرب للأصنام وعبدوها واتخذوها، فكان أقدمها كلها مناة، وقد كانت العرب تسمي عبد مناة، وكان منصوباً على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين المدينة ومكة، وما قارب ذلك من المواضع يعظمونه ويذبحون له ويهدون له، وكان أولاد معد على بقية من دين إسماعيل، وكانت ربيعة ومضر على بقية من دينه، ولم يكن أحد أشد إعظاماً له من الأوس والخزرج»، **معجم البلدان**، ج 5، ص 205.

من تلك الأفكار الغريبة عن الثقافة الإسلامية، وحدثوا بمئات الأحاديث والقصص والحكايات في التفسير وأخبار الأمم السالفة وفضائل البلدان والأمصار من وحي ثقافتهم تلك[1].

وقد ذكرنا سابقاً أن ثمّة مؤشرات على أنّ عبد اللّه بن سبأ اليهودي الأصل والذي أسس لفكرة الغلو في علي عليه السلام كان يتستر بالإسلام.

ولا يغيب عن بالنا أبداً أنّ المغيرة بن سعيد أحد أشهر الغلاة الوضاعين وصاحب الدور الكبير والخطير في تاريخ الغلو كان يتردد على امرأة يهودية كما تشير بعض الروايات، ففي رجال الكشي في حديث عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: «لعن اللّه المغيرة بن سعيد ولعن يهودية كان يختلف إليها يتعلم منها السحر والشعبذة والمخاريق، إن المغيرة كذب على أبي عليه السلام فسلبه اللّه الإيمان، وإن قوماً كذبوا عليّ، ما لهم أذاقهم اللّه حر الحديد، فواللّه ما نحن إلّا عبيد الذي خلقنا واصطفانا، ما نقدر على ضر ولا نفع وإن رحمنا فبرحمته، وإن عذبنا فبذنوبنا، واللّه ما لنا على اللّه من حجة، ولا معنا من اللّه براءة، وإنا لميتون، ومقبورون، ومنتشرون، ومبعوثون، وموقوفون، ومسؤولون، ويلهم ما لهم لعنهم اللّه فلقد آذوا اللّه وآذوا رسول اللّه (ص) في قبره وأمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي صلوات اللّه عليهم، وها آنذا بين أظهركم لحم رسول اللّه (ص) وجلد رسول اللّه أبيت على فراشي خائفاً وجلاً مرعوباً يأمنون وأفزع...»[2].

وإنّ عملية رصد لأهم الأفكار الغالية تشير إلى تسربها من خارج الفضاء العربي والإسلامي. فالقول بالتناسخ الذي آمنت به العديد من الفرق هو قول شائع ومعروف عند غير المسلمين، وقد نُسب الاعتقاد به إلى بعض الفلاسفة القدامى، كما سيتضح لاحقاً.

والقول بالحلول، أي حلول اللّه في جسم الإمام أو الولي الذي قالت به أكثر الفرق الغالية[3]، هو من العقائد التي قالت النصارى نظيره في عيسى ابن مريم عليه السلام. ونحن نلاحظ أن القائلين بالحلول من الغلاة كانوا يستحضرون ما يعتقده البعض في المسيح من أن اللّه تعالى حلّ فيه، أو أنه لم يمت بل رفعه اللّه تعالى إليه.

---

(1) انظر: **الموضوعات في الآثار والأخبار** للسيد هاشم معروف، ص150 وص207.

(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص392.

(3) منهم ـ على سبيل المثال ـ الشريعية، «أتباع رجل كان يُعرف بالشريعي وهو الذي زعم أن اللّه تعالى حلّ في خمسة أشخاص، وهم النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وزعموا أنّ هؤلاء الخمسة آلهة ولها أضداد خمسة، واختلفوا في أضدادها فمنهم من زعم أنها محمودة، لأنه لا يعرف فضل الأشخاص التي فيها الإله إلا بأضدادها، ومنهم من زعم أن الأضداد مذمومة، وحكي عن الشريعي أنه ادعى يوماً أن الإله حلّ فيه. وكان بعده من أتباعه رجل يعرف بالنميري حكي عنه أنه ادعى في نفسه أن اللّه تعالى حل فيه»، **الفرق بين الفرق**، للبغدادي، ص 227.

ثانياً: الزنادقة وأعداء أهل البيت (عليهم السلام)

وثمة مجموعات كثيرة من الناس، يجمعهم عنوان العداء للدين ولخط أهل البيت (عليهم السلام)، من الزنادقة وغيرهم، قد سعوا إلى تخريب الدين وتشويه صورة الأئمة (عليهم السلام)، إنّ عداء هؤلاء للدين ولخط أهل البيت (عليهم السلام)، هو من أهم الدوافع التي تقف خلف نشر بعض الأفكار المغالية بين المسلمين ولا سيما بين الشيعة.

ورد في رواية معتبرة[1] لابن أبي محمود عن الإمام الرضا (عليه السلام) ما يشير إلى هذا المعنى، قال (عليه السلام): «إنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على أقسام ثلاثة: أحدها: الغلو، وثانيها: التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا. فإذا سمع الناس الغلو فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال اللّه عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2]»[3]. ويروي ابن أبي الحديد عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال: «... ثم لم نزل ـ أهل البيت ـ نستذل ونستضام ونُقصى ونمتهن ونحرم ونقتل ونخاف ولا نأمن على دمائنا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى أوليائهم وقضاه السوء وعمال السوء في كل بلدة، فحدثوهم بالأحاديث الموضوعة المكذوبة ورووا عنا ما لم نقله وما لم نفعله ليبغضونا إلى الناس، وكان عظم ذلك وكبره زمن معاوية بعد موت الحسن (عليه السلام)»[4].

إنّ كلَّ ما ورد عن بعض الفرق من استحلال الحرام هو عمل ليس بريئاً، بل هو عمل يهدف إلى تخريب الدين، وقد أشرنا إلى بعض الفرق التي قالت باستحلال المحارم، يقول الشيخ المفيد:

---

(1) الرواية رواها الصدوق بالسند التالي، قال: «حدثنا أبي (رضي الله عنه) قال: حدثنا الحسين بن أحمد المالكي عن أبيه عن إبراهيم بن أبي محمود عن علي بن موسى الرضا»، **عيون أخبار الرضا** (عليه السلام)، ج 1، ص 271. وهذا السند فيه الحسين بن أحمد المالكي وأبوه وهما مجهولان، ولكن الظاهر أن الرواية مأخوذة من كتاب مسائل ابن أبي محمود الذي ذكره النجاشي، انظر: **رجال النجاشي**، ص 25، **ورجال الشيخ الطوسي**، ص 332، والشيخ الصدوق له طريق صحيح إلى كتاب ابن أبي محمود هذا، قال الشيخ: «إبراهيم بن أبي محمود الخراساني. له مسائل، أخبرنا بها عدة من أصحابنا، عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن أبيه، عن سعد والحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن إبراهيم بن أبي محمود. ورواها (يقصد الصدوق) عن أبيه، عن الحسن بن أحمد المالكي، عن إبراهيم بن أبي محمود»، **الفهرست**، ص 41. والسند الأول صحيح.

(2) سورة الأنعام، الآية: 108.

(3) **عيون أخبار الرضا**، ج1، ص 272، **ودلائل الإمامة**، ص 24.

(4) **شرح نهج البلاغة**، ج 11، ص 43.

«والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات»[1].

وقد أسلفنا أن أتباع محمد بن بشير «قالوا بإباحة المحارم من الفروج والغلمان واعتلّوا في ذلك بقوله عزّ وجلّ: ﴿أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗا﴾[2]. وقالوا بالتناسخ وأنّ الأئمّة عندهم واحد..»[3].

وهكذا فإنّ تخريب الدين وإبطال الشرائع يبدو جلياً في أفكار الغلاة الداعية إلى تأويل الشريعة بتأويلات باردة تلغي مفعولها العملي، وهي تأويلات تجد آذاناً صاغية لدى الكثيرين، ولا سيما من فئة الشباب، وفي هذا السياق ورد التحذير من الغلاة. روى الشيخ الطوسي بسنده عن فضيل بن يسار، قال: قال الصادق عليه السلام: «**احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدونهم، فإنّ الغلاة شر خلق اللّه، يصغرون عظمة اللّه، ويدعون الربوبية لعباد اللّه، واللّه إنّ الغلاة شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا.**

ثم قال عليه السلام: **إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصر فنقبله.**

فقيل له: كيف ذلك، يا بن رسول اللّه؟

قال: **لأن الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج، فلا يقدر على ترك عادته، وعلى الرجوع إلى طاعة اللّه (عز وجل) أبداً، وإنّ المقصر إذا عرف عمل وأطاع**»[4].

وغير بعيدٍ عن ذلك ما ورد من التحذير من خطر المرجئة على الشباب، ففي الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «بَادِرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ»[5]، والإرجاء هو فكر مغالٍ ومتجاوز للجادة الوسطى.

ثالثاً: أجهزة الاستخبارات العالمية

وفي العصور المتأخرة دخلت أجهزة الاستخبارات العالمية على الخط فَرَعَت ودعمت وموّلت الكثير من الفرق المغالية، كفرقتي البابية والقاديانية[6]، لأسباب شتى، منها إثارة الانقسامات داخل الساحة الإسلامية، وتشجيع الأفكار الداعية إلى التحلل من الدين، وفي

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 47.
(2) سورة الشورى، الآية: 50.
(3) **اختيار معرفة الرجال** للكشي، ج 2، ص776.
(4) **الأمالي** للطوسي، ص 650. والسند لا بأس به.
(5) **الكافي**، ج 6، ص 47.
(6) يراجع حول ذلك: كتاب **القاديانية** للشيخ سليمان ظاهر، وكتاب **ما هي القاديانية؟** لأبي الأعلى المودودي، وكتاب **البهائية والقاديانية** للدكتور أسعد السحمراني، إلى غير ذلك من الردود على الفرقتين.

عصرنا هذا نجد أن بعض الجماعات التي ادعت البابية أو التواصل مع الإمام المهدي (عليه السلام) لها ارتباطات مشبوهة، وثمة علامات استفهام كبيرة وشبهات تكتنف علاقاتها ببعض الأنظمة المعادية للأمة، وهكذا، فإنّ الجماعات الشيعية المُبَالِغة في بعض الطقوس، والمغالية في الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) والمجاهِرة بلعن بعض رموز المذهب الآخر من الصحابة، تحظى هي الأخرى باحتضان بعض أعداء الأمة[1] وتشجيعهم وحمايتهم ويُتاح لها المجال في بعض بلاد الغرب، وتُسَهَّل لها الأمور إعلامياً وسياسياً! وأعتقد أن علينا أن لا نتعامل مع الأمور بسذاجة أو نُغش بالظواهر، بل اليقظة في هذا المجال مطلوبة، ورصد بعض الظواهر المريبة ومن يقف خلفها ويروِّج لها أمر لا بدّ منه، فإن أجهزة المخابرات المعادية تكيد وتعمل على اختراق واقعنا بشتى السبل، وربما يصل الأمر إلى حدّ إرسالها لبعض الأفراد للدراسة في المعاهد والحوزات العلمية، ليقوم بالدور المناط بهم بعد ذلك.

4 ـ الأهواء والمصالح والمطامع

ومن أهم الدوافع التي ساهمت في نشوء الفكر المغالي: الأهواء والمصالح الدنيوية المختلفة، وإليك توضيح ذلك:

أولاً: إنّ الأفكار التأويلية المغالية أو الداعية إلى التحلل والتفلت من الضوابط الشرعية قد اتخذها بعض الناس غطاءً وذريعة للتخفف والتهرب من أعباء الالتزام بالتكاليف الشرعية المختلفة، ومن المعلوم أيضاً أنّ المنحى التأويلي للأحكام الشرعيّة قد انتشر بين الغلاة. على سبيل المثال: إن الخمر المحرّم في الشريعة ليس هو العصير المعروف بإسكاره، وإنّما هو «رجل» لا بدّ من عداوته والابتعاد عن ريِّ القلوب بحبّه، وكذا «الميسر» المحرّم، ليس هو أدوات القمار المعروفة بل رجل معين، ويمتد التأويل إلى العبادات، فلا يبقى في الشريعة شيء إلا ويتم تأويله بشكل عبثي. وهؤلاء يتركون الفرائض بزعم أنّهم قد بلغوا اليقين، أو عرفوا الولاية، والصلاة وغيرها من الفرائض العبادية غايتها إيصال الإنسان إلى اليقين، ولذا كان يُعرف عن الغلاة أنّهم لا يأتون بالواجبات الدينية، فعلامة المغالي هي ترك الصلاة ومقدماتها من الغسل والوضوء كما تقدم، وقد ذكروا في ترجمة محمد بن أورمة (أوربمة) أنّ القميين غمزوه «ورموه بالغلو حتى دُسّ عليه من يفتك به فوجدوه يصلي من أول الليل إلى آخره فتوقفوا عنه»[2]

---

(1) أشرنا في كتاب «فقه الشعائر» إلى الشبهات التي تحوم حول دعم بعض الأجهزة المعادية لظاهرة التطبير، فراجع.

(2) **النجاشي**، ص329.

ثانياً: إنّ الأفكار الغالية المزخرفة استطاعت أن تؤمِّن للبعض موقعاً اجتماعياً يلتف حوله الغافلون والجاهلون، ولا سيّما إذا استطاع أن يظهر بعض المخاريق ويقوم ببعض الألاعيب التي تسحر عيون الجهلاء وتخدعهم، ألم يدّع البعض النبوّة لغرض لأنه يريد أن يكون شيئاً مذكوراً ويُشار إليه بالبنان؟! وقد ورد في الحديث «عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «كان رجل في الزمن الأول طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها وطلبها من حرام فلم يقدر عليها فأتاه الشيطان فقال له: يا هذا إنّك قد طلبت الدنيا من حلال فلم تقدر عليها، وطلبتها من حرام فلم تقدر عليها، أفلا أدلك على شيء تكثر به دنياك ويكثر به تبعك، قال: بلى، قال: تبتدع ديناً وتدعو إليه الناس، ففعل فاستجاب له الناس فأطاعوه وأصاب من الدنيا، ثم إنّه فكر فقال: ما صنعت، ابتدعت ديناً ودعوت الناس! ما أرى لي توبة إلا آتي من دعوته إليه فأرده عنه، فجعل يأتي أصحابه الذين أجابوه فيقول إنّ الذي دعوتكم إليه باطل وإنّما ابتدعته، فجعلوا يقولون كذبت وهو الحق ولكنك شككت في دينك فرجعت عنه..»[(1)].

وفي دراستنا لرموز خطّ الغلو ممن قدمنا في المحور الأول ذِكْرَ بعضهم، وسيأتي ذِكر آخرين، وجدنا أنّ بعضهم كان يدعي في الإمام عليه السلام أنه رب، ممهداً بذلك لدعوى لاحقة وهي أنّه نبي مبعوث من قبله، أو يدعي النبوة في الإمام ممهداً بذلك دعوى أنه الباب إلى الإمام، ثم تترقى دعوى البابيّة إلى دعاوى المهدوية وأمثال ذلك. يروي الشيخ الطوسي قائلاً: «أخبرنا جماعة، عن أبي محمد التلعكبري، عن أبي علي محمد بن همام قال: كان الشريعي يكنى بأبي محمد، قال هارون: وأظن اسمه كان الحسن، وكان من أصحاب أبي الحسن علي بن محمد ثم الحسن ابن علي بعده عليهما السلام، وهو أول من ادعى مقاماً لم يجعله اللّه فيه، ولم يكن أهلاً له، وكذب على اللّه وعلى حججه عليهم السلام، ونسب إليهم ما لا يليق بهم وما هم منه براء، فلعنته الشيعة وتبرّأت منه، وخرج توقيع الإمام عليه السلام بلعنه والبراءة منه. قال هارون: ثم ظهر منه القول بالكفر والإلحاد. قال: وكل هؤلاء المدعين إنما يكون كذبهم أولاً على الإمام وأنّهم وكلاؤه، فيدعون الضعفة بهذا القول إلى موالاتهم، ثم يترقى الأمر بهم إلى قول الحلاجية، كما اشتهر من أبي جعفر الشلمغاني ونظرائه عليهم جميعاً لعائن اللّه تترى»[(2)].

والشلمغاني هذا يعترف بأنّ الحرص على الدنيا كان وراء مخاصمته للحسين بن روح. روى الشيخ الطوسي عن أبي محمد هارون بن موسى قال: «قال لي أبو علي بن الجنيد: قال لي أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني: ما دخلنا مع أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه في هذا

(1) **علل الشرائع**، ج2، ص492 ـ 493.
(2) **الغيبة**، ص397.

الامر إلا ونحن نعلم فيما دخلنا فيه، لقد كنا نتهارش على هذا الأمر كما تتهارش الكلاب على الجيف. قال أبو محمد: فلم تلتفت الشيعة إلى هذا القول وأقامت على لعنه والبراءة منه»[1].

ثالثاً: وحبُّ المال قد لعب دوراً هاماً على هذا الصعيد، كما لعب دوراً كبيراً في حركة الوقف المعروفة حيث أنكر جماعة موت الإمام الكاظم ﷺ (وهذا غلو واضح) طمعاً بالمال. قال الشيخ ﵀ في كتاب الغيبة: «وقد روي السبب الذي دعا قوماً إلى القول بالوقف: فروى الثقات أنّ أول من أظهر هذا الاعتقاد علي بن أبي حمزة البطائني وزياد بن مروان القندي وعثمان بن عيسى الرواسي طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها واستمالوا قوماً فبذلوا لهم شيئاً مما اختانوه من الأموال، نحو حمزة بن بزيع وابن المكاري وكرام الخثعمي وأمثالهم».

ويضيف: «فروى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن جمهور، عن أحمد بن الفضل، عن يونس بن عبد الرحمن قال: «مات أبو إبراهيم ﷺ وليس من قوامه أحد إلا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحدهم موته، طمعاً في الأموال، كان عند زياد بن مروان القندي سبعون ألف دينار، وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار. فلما رأيت ذلك وتبينت الحق وعرفت من أمر أبي الحسن الرضا ﷺ ما علمت، تكلمت ودعوت الناس إليه، فبعثا إليّ وقالا: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمنا لي عشرة آلاف دينار، وقالا [لي]: كف. فأبيت، وقلت لهما: إنا روينا عن الصادقين ﷺ أنهم قالوا: «إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، فإنْ لم يفعل سلب نور الايمان»، وما كنت لأدع الجهاد وأمر اللّه على كل حال، فناصباني وأضمرا لي العداوة».

وأضاف الشيخ: «وروى محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار وسعد بن عبد اللّه الأشعري جميعاً، عن يعقوب بن يزيد الأنباري، عن بعض أصحابه قال: مضى أبو إبراهيم ﷺ وعند زياد القندي سبعون ألف دينار، وعند عثمان بن عيسى الرواسي ثلاثون ألف دينار وخمس جوار، ومسكنه بمصر. فبعث إليهم أبو الحسن الرضا ﷺ أن احملوا ما قبلكم من المال وما كان اجتمع لأبي عندكم من أثاث وجوار، فإني وارثه وقائم مقامه، وقد اقتسمنا ميراثه ولا عذر لكم في حبس ما قد اجتمع لي ولوارثه قبلكم وكلام يشبه هذا. فأما ابن أبي حمزة فإنه أنكره ولم يعترف بما عنده وكذلك زياد القندي. وأما عثمان بن عيسى فإنه كتب إليه إن أباك، صلوات اللّه عليه، لم يمت وهو حي قائم، ومن ذكر أنه مات فهو مبطل، وأعمل على أنه قد مضى كما تقول: فلم يأمرني بدفع شيء إليك، وأما الجواري فقد أعتقهن [أعتقتهن] وتزوجت بهن»[2].

---

(1) **الغيبة**، ص393.

(2) المصدر نفسه، ص 63 ـ 65.

5 ـ العامل السياسي

غير خفي أنّ المفاهيم الدينية الأصيلة تشكل في معظمها خطراً على المنهج الفرعوني الاستبدادي في إدارة السلطة، لأن الدين يدعو إلى إحقاق الحق وإقامة العدل ويرفض الظلم والاستبداد والقهر وتخدير الشعوب، وهذه المفاهيم وسواها لا تلائم أصحاب المنهج الفرعوني، لذا يكون من الطبيعي أن يعمل هؤلاء على التخلّص من هذه المشكلة، فما هو السبيل الأمثل لذلك؟

أ ـ فشل أسلوب المواجهة المباشرة

من المعلوم تاريخياً أنّ بعض الفراعنة قد تورطوا في مواجهة علنيّة ومباشرة مع الدين والأنبياء عليهم السلام، وتجربة النمرود مع نبي اللّه إبراهيم الخليل عليه السلام هي مثال حي لذلك، وكذلك تجربة فرعون مع نبي اللّه موسى عليه السلام، فقد كان هذان الطاغيتان معاديين للدين، ولكنّ المواجهة العلنيّة مع الدين كانت نتيجتها ـ في الأعم الأغلب ـ تأتي لصالح الدين، لأن الدين في مفاهيمه الأصيلة يلبي ويجيب على أسئلة الفطرة، ويساند قضايا المظلومين ويدعو للعدل وينتصر للحق، ما يجعله كهف المضطهدين، وفي تاريخنا القريب شهدنا كيف أن النظام الشيوعي في زمن الاتحاد السوفياتي قام بأبشع عمليات القمع والإلغاء للفكر الديني، ولكن بمجرد أن انهار الاتحاد المذكور عادت مآذن المساجد لتصدح بذكر اللّه تعالى، وقرعت الكنائس أجراسها.

وقد أدرك العقل السلطوي هذه الحقيقة فوجد أنّه ليس بمقدوره المواجهة العلنية مع الدين، ولهذا بدّل أسلوب المواجهة، فتظاهر أرباب السلطة بالتماهي مع الدين وتجلببوا بجلبابه، وحافظوا على بعض الشكليات وقاموا بأداء بعض الطقوس، ولكنهم في الوقت عينه عملوا بدهاء على تفريغ التعاليم الدينية ذات البعد التغييري من مضمونها، وذلك بالاستعانة ببعض من أسمتهم أدبياتنا الإسلامية بـ «وعّاظ السلاطين».

وهذا الأسلوب في مواجهة الدين كان الأخطر، لأن المعركة هنا ليست معركة التنزيل بل هي معركة التأويل، حيث إنّ السلطان ـ بحسب الظاهر ـ لا يقف في وجه الدين، فهو يحرص على أن يحافظ على المظاهر الإسلامية ويلتزم بعض الشعائر العلنية كحضور صلاة الجمعة والجماعة، والذهاب إلى حج بيت اللّه الحرام.. وبذلك تنخدع العامة ويصدقه الكثيرون من البسطاء، لكن هؤلاء تغيب عنهم الحقيقة ولا يدركون أنّ السلطان يقود تحت جلباب الدين أشرس معركة تهدف إلى تقويض نقاط القوة في الدين.

وفي هذا الإطار سعت السلطة إلى استيعاب علماء الدين وتدجينهم، فحيث عجزت عن شراء

ضمائرهم وضمّهم إلى صفّها، فقد عمدت إلى تشويه سمعتهم وإطلاق الإشاعات عليهم، وقتلهم قتلاً معنوياً، وإن وجدت أنّ ذلك لا ينفع، فإنها لم تتورع عن قتلهم جسدياً.

ب ـ مساران في معركة التأويل

وفي معركة التأويل هناك أكثر من مسار أخذ به العقل السلطوي لإبطال فاعلية المفاهيم الدينية، وتهمني الإشارة إلى مسارين:

الأول: بث المفاهيم التخديرية

إن السلطان يستعين بعلماء البلاط في سبيل إبطال فاعليّة المفاهيم الدينيّة التي تشكل خطراً عليه، وذلك بالعمل على تأويلها بما يخدم مصالحه، وهنا يبدأ تخريب الدين وتشويه مفاهيمه الأصيلة، ويصل الأمر إلى حدّ اختراع الأحاديث المكذوبة، وأهم ما يفكر فيه السلطان هو القضاء على المفاهيم التي تبعث في الإنسان روح اليقظة وتحثّه على التحرر ومواجهة الظالم.

وهذا ما حصل في تاريخنا الإسلامي، وتحديداً في زمن معاوية، حيث إنه تمّ في هذه المرحلة أبشع عملية تزوير، ألا وهي تزوير المفاهيم الأصيلة أو اختراع مفاهيم لا أصل لها مع محاولة إضفاء لبوس إسلامي عليها من قبيل:

1 ـ مفهوم أن الحاكم ظل اللّه على الأرض، ولزوم إطاعته ولو كان جائراً.

2 ـ مفهوم عدالة الصحابة.

3 ـ مفهوم الجبر.

4 ـ مفهوم الحياد والاعتزال.

5 ـ مفهوم الإرجاء.

ووظيفة هذه المفاهيم التخديرية والسياسية لا تكاد تخفى، وقد تحدثت في كتاب «عاشوراء ـ قراءة في المفاهيم والأساليب» عن دور السلط الأموية في الترويج لمجمل هذه المفاهيم، ودورها في عمليات القتل المادي والمعنوي للمعارضين، فليراجع.

الثاني: ترويج الأفكار المغالية

ومن أهم الأدوار الخبيثة التي لعبتها السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي: سعيها في إذكاء روح الغلو بطرفيه (غلو الإفراط وغلو التفريط) في المجتمع، وذلك رغبة في تحقيق عدة أهداف:

أولاً: إلهاء وإشغال الناس وإدخالهم في معارك هامشية، وخلافات وصراعات جدلية كلامية تتصل بأهم معتقداتهم الدينية، ما يجعل الرأي العام ينصرف عن التفكير بممارسات السلطة

الفاسدة والظالمة. ولا يمنع ذلك من أن يتدخل السلطان بعد أن يستفحل الخطب وترتفع الصيحة إزاء الأفكار المغالية ليكون منقذاً وحارساً للدين! فيواجه الجماعات المغالية ويعمل على تصفية رموزها، كما حصل في إقدام السلطة في التاريخ الإسلامي على إعدام الكثير من رموز الغلو. وعندما نرصد وندرس تاريخ بعض الشخصيات المغالية في العصر الإسلامي العباسي سنفاجأ بأن بعضهم أو بعض من عرفوا بالزنادقة والذين تمّ إعدامهم كانوا يتركون في بادئ الأمر ليروجوا أفكارهم ويكوّنوا أنصاراً لهم، وبعد ذلك يتدخل السلطان للقضاء عليهم، الأمر الذي يبعث على الاعتقاد أنّ ثمة تغاضياً مقصوداً عنهم إلى أن ترتفع الصيحة في وجههم ويتبدى خطر هؤلاء على الدين والمعتقد عندها يتدخل السلطان بصفته منقذاً وحامياً!

ثانياً: وقد استهدفت السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي أمراً آخر من خلال رعايتها للأفكار المغالية، وهو تشويه صورة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في نظر الجمهور الإسلامي وإسقاطهم لدى الرأي العام، لأنهم عليهم السلام على رأس الشخصيات المعارضة والتي تحتل في الوجدان الإسلامي مكانة لا تضاهيها مكانة، وثمة اعتقاد لدى جمهور كبير في الأمة يقول إنهم الأولى بقيادة الأمة وتولي موقع الخلافة. وربما يكون نظر الإمام الرضا عليه السلام إلى ذلك فيما ورد عنه في رواية ابن أبي محمود التي مرّت حول وضع أعدائهم للأخبار في الغلو ونسبتها إليهم بهدف تشويه صورتهم إلى السلطة.

وعلينا أن نضع في الحسبان هنا أنّ الخبث أو الدهاء السياسي ربما كان دافعاً إلى اتهام ذوي الأفكار المعتدلة ممن لا يروقون للجهاز السلطوي بالغلو ورميهم بالإفراط مع أنّهم بريئون منه، وذلك بغرض إسقاطهم معنوياً أو التقليل من تأثيرهم في الرأي العام، ولا سيما إذا كانوا من ذوي الاتجاهات السياسية المناوئة للسلطة.

وربما امتد الاتهام بالغلو إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام، والهدف الأقصى هو محاصرة الخط الذين ينتمون إليه وهو خط أهل البيت عليهم السلام، فإنّه وأمام قوة حضور الأئمة عليهم السلام المعنوي في الأمة ومكانتهم الرفيعة وصعوبة تشويه صورتهم في كل البيئات، ربما عمد العقل السلطوي إلى الحد من تأثيرهم بطريقة غير مباشرة، وهي النيل من أصحابهم المؤثرين واتهامهم بالغلو، للتقليل من تأثيرهم في الأمة، ومن هنا فإنّ علينا أن نحذر من الانسياق مع سيل الاتهامات بالغلو للكثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام مما نجده في مصنفات الكُتّاب الموالين للسلطة ومذاهبها الفكرية والعقديّة، فهذا الاتهام إذا لم تدعمه شواهد أخرى من المصادر الموثوقة والمحايدة ـ إن وجدت ـ يبقى موضع تشكيك..

ثالثاً: إنّ بعض أفكار الغلاة الداعية إلى التحلل والإباحيّة تلقى هوى نفسياً لدى السلاطين الفسقة، ولهذا فقد روجت السلطة الفاسدة في التاريخ الإسلامي لبعض المذاهب أو الأفكار لأنّها تلائم هواها من قبيل عقيدة الإرجاء التي عبّر عنها البعض بأنها دين الملوك. فقد سأل المأمون

النضر بن شميل: «أتدري ما الإرجاء؟ فأجابه النضر: دين يوافق الملوك يصيبون به من دنياهم وينقص من دينهم، قال: صدقت»[1]، وينقل ابن أبي الحديد المعتزلي عن شيخه وأستاذه أنّ «أول مَن قال بالإرجاء المحض معاوية وعمرو بن العاص، كانا يزعمان أنّه لا يضر مع الإيمان معصية، ولذلك قال معاوية لمن قال له: حاربت مَن تعلم وارتكبت ما تعلم، قال: وثقت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾[2]»[3]، ولمّا أنكرت السيدة عائشة على معاوية قتله حجر بن عدي أجابها بما يوافق عقيدة الإرجاء، قائلاً «دعيني وحجراً حتى نلتقي عند ربّنا عزّ وجلّ»[4].

إنَّ خطورة هذه العقيدة أنّها تبرّر للحاكم استئثاره واستبداده بالسلطة وممارساته القمعية بحقّ معارضيه، كما تبرّر له على مستوى سلوكه الشخصي انحرافه وتجاوزه حدود اللّه، حيث إنّ العذر عنده جاهز وهو أنَّ العصيان لا ينافي الإيمان وأنّ الأمر بيد اللّه. وعلى الصعيد الإسلامي العام لم تكن هذه العقيدة أقلّ خطراً؛ لأنّها تساعد على التحلُّل الخلقي والتحرُّر من الضوابط الشرعية، وهذا في الحقيقة يمثِّل تخريباً للدين وتجاوزاً للقيم وإشاعة للفاحشة، لذا لم يتوان أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن مجابهة تيار الإرجاء وبيان مخاطره على عامّة المسلمين وعلى عنصر الشباب تحديداً، على اعتبار أنّه يقدّم لهم غطاءً لجنوحهم الغرائزي ويبرر انسياقهم وراء الشهوات والملذّات، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**بادروا أولادكم الحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة**»[5].

ج ـ دور السلطة الصفوية

ويرى بعض الباحثين[6] أنّ ثمة دوراً للسلطة الصفوية في ترويج الأفكار الغالية أو احتضان الجماعات المغالية، ما جعل عصر الصفويين وما رافقه من صراع مع العثمانيين يشكل منعطفاً هاماً على هذا الصعيد.

وأعتقد أن على الباحث أن يضع في الحسبان ـ وهو يقوم برصد ما قيل عن دور الصفويين في حماية خط الغلو ـ الخلفية الدينية التي جاءت منها العائلة الصفوية، فهي أسرة صوفية تنسب

(1) **البداية والنهاية** لابن كثير، ج10، ص303، **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر، ج33، ص301.
(2) سورة الزمر، الآية: 53.
(3) **شرح نهج البلاغة**، ج6، ص325.
(4) **البداية والنهاية**، ج6، ص235، **المعجم الكبير** للطبراني، ج19، ص320.
(5) **الكافي**، ج6، ص47.
(6) **الغلو والتطرف إلى أين؟** مختار الأسدي، ص 17.

إلى صفي الدين إسحاق الأردبيلي الصوفي (735 هـ)[1]. كما أنّ صراعهم مع العثمانيين السُّنة قد أسفر عن ارتفاع وتيرة الخطاب المذهبي وهذا أمر قد يكون جزءاً من عدّة المعركة، فإنها تحتاج إلى تجييش الرأي العام وتعبئته في الحرب ضد من يُفترض أنّهم أعداء المذهب، وجوٌ كهذا سوف يسهم في تعزيز خط الغلو والتعصب المذهبي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنّ العصر الصفوي شهد ظهوراً لافتاً للحركة الإخبارية، الأمر الذي ساهم في انتشار الكثير من الكتب الحديثية المحشوّة بالأفكار المغاليّة.

وهذه الأجواء أدّت إلى ارتفاع وتيرة الخطاب المذهبي، ونتج عنها بعض الممارسات التي لا تزال تفرض نفسها على الواقع الشيعي، ولا يخفى أيضاً أنّ الكثير من «الشعائر» التي يعتبرها البعض من نتاجات فكر الغلو قد تمّ تكريسها في العصر الصفوي[2].

ولكنّ الإنصاف يدعونا إلى القول: إنّ العصر المذكور شهد نوعاً من التعدديّة الفكريّة في الإطار الشيعي، فإن الفقهاء ولا سيما العامليين منهم والذين استعانت بهم السلطات الصفوية لنشر التشيع لا يحسبون على خط الغلو، وإذا كانت الأجواء المذهبية ـ كما ذكرنا ـ ساعدت على انتشار بعض الأفكار المغالية أو المتطرفة، فإننا في المقابل نجد معارضة فقهية كبيرة لبعض خطوط الغلو، وهو الخط الذي مثّلته الحركة الصوفية، حيث قام الفقهاء من المدرسة الأخبارية والأصولية على حدٍّ سواء، في مواجهة الصوفية والرد عليها، وتفنيد أفكارها. وقد ألفت عشرات الكتب في الرد على الفكر الصوفي[3].

وإذا كان البعض يعتبر أنّ العلامة المجلسي صاحب الموسوعة الحديثية الشهيرة والموسومة بـ«بحار الأنوار» قد نقل في كتابه المذكور بعض الروايات التي تمثل غلواً كبيراً، فإن علينا أن ننبه إلى أنّ الرجل لم يتبن كل ما في كتابه، كما يشير إلى ذلك في مقدمته، حتى لو كان نقله من بعض المصادر قد أضفى عليها شيئاً من المشروعية والمقبولية وساهم في نشرها والترويج لها. على أنّ دراسة مجمل آراء المجلسي العقدية لا تساعد على عدّ الرجل من أتباع أو رموز خط الغلو، بل إنّ بعضها[4] بعيدة كل البعد عن فكر الغلاة.

---

(1) راجع حول حياته: **أعيان الشيعة**، ج 3، ص 267.

(2) راجع **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ص 208. و**قصص العلماء**، ص 54. وقد تطرقنا لهذا الأمر في ثنايا كتاب فقه الشعائر والطقوس ـ التطبير أنموذجاً.

(3) عن هذا الموضوع راجع ما ذكرناه في كتاب **الحر العاملي ـ موسوعة الحديث والفقه والأدب**، ص164.

(4) لاحظ رأيه في التفويض، فيما يأتي لاحقاً، ولاحظ أيضاً رأيه في موضوع الحسد، فقد قال تعليقاً على الخبر المروي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق»، قال: «ويمكن أن يكون المراد بالحسد أعم من الغبطة، أو يقال: القليل منه =

6 ـ الدافع النفسي والعاطفي

وأخيراً علينا الاعتراف بأنّ هناك بعض المنطلقات الشخصية، العاطفية النفسية، التي تدفع نحو وقوع الإنسان في الغلو والانحراف العقدي، كما الانحراف السلوكي بشكل عام، ويمكنني أن أتحدث في هذا المجال عن عنصرين أساسيين:

الأول: العنصر العاطفي

لا ينبغي الشك أنّ للعاطفة الساذجة وغير المحكومة لضوابط العقل دوراً مهماً في دفع الإنسان نحو تبني الأفكار المغالية، فالحب يعمي ويصمّ، ولا يرى الشخص الذي تحكمت به العاطفة الأشخاص الذين يحبّهم إلّا بعين واحدة، وهي عين الإعجاب والرضا، وقد قال الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة كما أنّ عين السخط تبدي المساويا

وفي المقابل، فإنّ العاطفة في جانبها السلبي، عنيت به الكراهية، تعمي وتصم أيضاً، فلا يرى صاحبها شيئاً من الخير لدى الخصم، ما يدفعه إلى أن يغمطه حقه، ويراه أسود قاتماً، لا لأنه كذلك، بل لأنه ينظر إليه بعين عليها حجاب أو نظارة سوداء، ومن هنا جاء التوجيه الإلهي: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1].

وقد نبّه الإمام علي عليه السلام من غلواء العاطفة في جانبيها الإيجابي (الحب) أو السلبي (الكراهية) وذلك في قوله ـ فيما روي عنه ـ: «**هلك فيّ رجلان: محب غال، ومبغض قال**»[2]، وقيد «الغال» هو قيد احترازي، فليس كل محبّ هالكاً، وإنما المحب الغالي، وأمّا وصف «القالي» وهو بمعنى الكاره فهو قيد بياني وليس للاحتراز وذلك لأنّ بغضه عليه السلام وكراهته توجب الهلاك، وليس هناك صنفان في هذا المجال، أجل مفهوم البغض مشكك، وقد أشار المير داماد إلى تعرّض الحديث للتحريف حيث قرأ بعضهم بدل «قال» «غال» ليكون ذلك قيداً احترازياً كالأول[3]، ما يجعل الكراهة مبررة ما لم تصل إلى حد الغلو.

ومن أبرز الأمثلة التاريخية على تأثير العاطفة على الإنسان بما يفقده التفكير السليم، ما نقله المؤرخون عن تعلق أهل البصرة بجمل السيدة عائشة وتقديسهم له، فقد روى الطبري عن أبي البختري الطائي، قال: «أطافت ضبة والأزد بعائشة يوم الجمل، وإذا رجال من الأزد يأخذون بعر

= مع عدم إظهاره ليس بمعصية. والطيرة: هي التشؤم بالشيء وانفعال النفس بما يراه أو يسمعه مما يتُشاءم به، ولا دليل على أنه لا يجوز ذلك على الأنبياء»، **بحار الأنوار**، ج 11، ص 76.

(1) سورة المائدة، الآية: 8.

(2) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 28.

(3) انظر: **الرواشح السماوية**، ص205.

الجمل فيفتّونه ويشمّونه ويقولون: بعر جمل أمنا ريحه ريح المسك!»[1]. وهذا التقديس المغالي الذي «ارتفع بالحيوان إلى مصاف الروحانية» قد سبق الغلو في علي والأئمة ﷺ من أهل البيت كما ذكر الدكتور الشيبي[2]، ما يعدّ شاهداً على أنّ الغلو ليس حكراً على المنتسبين إلى التشيع.

ومن الطبيعي أنّ المدخل لاندفاع الإنسان نحو الغلو العاطفي هو غياب التوازن بين العاطفة والفكر، أو بين العقل والقلب. والعقل الذي يستقي من هدي الوحي يجب أن يكون صمام الأمان، فهو الذي يحول دون الوقوع في غلو العاطفة حباً أو بغضاً، ولذا ليس من السليم أن تُدخل أحداً في قلبك قبل أن يأذن عقلك، أو أن تُخرج أحداً من قلبك وتحقد عليه قبل أن يرفضه عقلك، وإذا أحببت أحداً فالعقل هو الذي يرسم حدود الحب لكي لا تقع في الإفراط وكذلك الحال فيما لو أبغضت أحداً من الناس.

ولا ينبغي أن يتوهم من كلامنا أنّ وجود العاطفة في الإنسان هو مدعاة للذم، كلا فالأمر ليس كذلك على الإطلاق، بل إنّ العاطفة الإنسانية هي عامل حيوي وعنصر دفع نحو الأفضل، لكنّ المشكلة في ضراوة العاطفة وغلوائها وفي تحكمها بالإنسان دون احتكام لمرجعية العقل وضوابط الشرع، وقد أشار الحديث المروي عن النبي (ص) إلى هذه الضراوة، فقد «ذُكر لرسول اللّه (ص) رجال يجتهدون في العبادة اجتهاداً شديداً! فقال: **تلك ضراوة الإسلام وشرته**[3] **ولكلّ ضراوة شرة، ولكل شرة فترة**[4]، **فمن كانت فترته إلى اقتصاد وسنة فلأم**[5] **ما هو، ومن كانت فترته إلى المعاصي فذلك الهالك**»[6]. وهذا المعنى مروي عن الإمام الصادق ﷺ، قال: «**لِكُلِّ أَحَدٍ شِرَّةٌ، ولِكُلِّ شِرَّةٍ فَتْرَةٌ، فَطُوبَى لِمَنْ كَانَتْ فَتْرَتُه إِلَى خَيْرٍ**»[7].

باختصار: إن سيطرة العاطفة على الإنسان والتي تحجب الرؤية العقلية تعني سيطرة الأوهام وكثرة الخرافات. وإنّ غياب التوازن بين العاطفة والعقل وضمور الحياة العقلية في الأمة سيعني

(1) **تاريخ الطبري**، ج 3، ص 530.
(2) **الصلة بين التصوف والتشيع**، ج 1، ص 134.
(3) الشِرة: النشاط والرغبة الشديدة.
(4) الفترة: السكون.
(5) قال ابن الأثير: «وفي حديث ابن عمر ﷺ: «من كانت فترته إلى سنة فلأم ما هو» أي قصد الطريق المستقيم، يقال أمه يؤمه أماً، وتأممه وتيممه. ويحتمل أن يكون الأم، أقيم مقام المأموم، أي هو على طريق ينبغي أن يقصد، وإن كانت الرواية بضم الهمزة فإنه يرجع إلى أصله ما هو بمعناه»، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج 1، ص 69.
(6) **مسند أحمد**، ج 2، ص 165.
(7) **الكافي**، ج 2، ص 86، وفي حديث آخر عن الإمام الباقر ﷺ: «قَالَ: مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا ولَه شِرَّةٌ وفَتْرَةٌ، فَمَنْ كَانَتْ فَتْرَتُه إِلَى سُنَّةٍ فَقَدِ اهْتَدَى، ومَنْ كَانَتْ فَتْرَتُه إِلَى بِدْعَةٍ فَقَدْ غَوَى»، المصدر نفسه، ج 1، ص 70.

أنّه لا محالة انتشار الفكر المغالي والسطحي، وهو ما يدفع بالإنسان في غمرة سيطرة العاطفة عليه إلى تفسير الأمور بطريقة غير متوازنة، فإذا جلس العارف في مكان (كما حصل مع بعض العلماء) وهو يسير في طريقه إلى بيته مثلاً، ترى بعض مريديه مشغولين بإعطاء تفسيرات غيبية لجلوسه هذا ويغرقون في التحليل، ولا يأتي في بالهم أنّ جلوسه هذا ربما حالة بشرية لإحساسه بالتعب أو الإعياء.

الثاني: الجانب النفسي

إنّ الإنسان ولا سيما البعيد عن الحياة العقلية والفكرية يألف المحسوسات ويأنس بها ولا تستهويه الأفكار الغيبية المجردة، ومنها العلاقة بإله لا يراه، وقد لاحظنا أن بني إسرائيل طلبوا رؤية اللّه تعالى ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا﴾[1]، وحدثنا اللّه تعالى عن قوم موسى عليه السلام أنهم طلبوا منه قائلين: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَعَفَوۡنَا عَن ذَٰلِكَۚ وَءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾[2]. وهذا النزوع إلى تجسيد الإله قد يدفع الإنسان إلى حضن المغالاة في الأنبياء والأولياء عليهم السلام فيسبغ عليهم صفات اللّه تعالى، وهذا ـ في حقيقته ـ قد يوقعه في نوع من الشرك وعبادة الأولياء، والقضية تبدأ بخطوات بسيطة، ثم تترقى شيئاً فشيئاً لتصل إلى المحذور الكبير، ليغدو معها حضور المقدمة أكثر من حضور ذيها في النفس، ويصبح تعلق الإنسان بالولي أكثر من تعلقه باللّه تعالى، لأنّ اللّه ـ في نظر القاصر ـ غير مرئي، أمّا النبي (ص) والإمام عليه السلام والولي فهم أمامه يراهم ويرونه ويحادثهم ويحادثونه، ويجالسهم ويجالسونه، وبذلك يتم تجاوز الحد في النظر إلى الولي والاعتقاد فيه، وربما يصل التجاوز إلى نوع من العبادة أو الوثنية، كما هي حالات السجود لبعض الأولياء[3] أو الزحف على الأربع. وتترقى المسألة إلى الاعتقاد بأنّ الإمام عليه السلام هو وجه اللّه ونحن لا نستطيع أن نحيط باللّه تعالى فإذن فلنتوجه إلى أمير المؤمنين عليه السلام عندما نقول ـ مثلاً ـ في قراءة الفاتحة في الصلاة أو غيرها ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾[4]![5].

---

(1) سورة الفرقان، الآية: 21.

(2) سورة النساء، الآية: 153.

(3) السجود لغير اللّه تعالى محرم، فلو كان السجود على عتبة مرقد النبي (ص) أو الإمام عليه السلام سجوداً للإمام عليه السلام فهو محرم جزماً، قال المحقق النائيني: «الظاهر جواز تقبيل العتبات المقدسة، أما وضع الجبهة على الأرض بعنوان السجود، فلا يجوز لغير اللّه تعالى». **الفتاوى**، ج 3، ص 594. والظاهر أن غالب المسلمين ممن يسجدون على عتبات المراقد إنما يسجدون للّه، شكراً له على توفيقه لهم لزيارة هذه الأماكن.

(4) سورة الفاتحة، الآية: 5.

(5) ينسب ذلك إلى الشيخ أحمد الأحسائي، وفيه كلام، راجع توضيح ذلك في الملحق آخر الكتاب.

إنّ ما تقدم يمكن تسميته بالسلوك النفسي العام، وبالإضافة إليه، فإنّ ثمة حالات خاصة علينا أن لا نغفل عنها، وهي أنّ هناك جماعة ليست قليلة من الناس، ربما كانوا من الجهلة وربما كانوا من ذوي الشهادات العالية، يمتلكون تركيبة نفسية خاصة تعبّر عن حالة اعوجاج في السليقة قد تدفعهم إلى المغالاة في أفكارهم إلى درجة تأليه بعض البشر المقدسين أو إسباغ صفات الإله عليهم، وتقديم تفسيرات غيبية حتى لتصرفاتهم العادية. وربما نلاحظ أن بعضهم يخرج في ذلك عن المألوف، ولعلّ هذا ما دفع بالسيد محسن الأمين إلى وصف بعض العلماء المعروفين والمتهمين بشيء من المغالاة (الحافظ رجب البرسي) بالقول «وفي طبعه شذوذ»[1].

وقد ابتلي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بأمثال هؤلاء الأشخاص الذين حملوا عنهم عليهم السلام تصورات غالية وأخرجتهم عن مستوى البشرية، وكانوا يُحمِّلون بعض أفعالهم العادية محامل غيبية مبالغ فيها.

ونحن نلاحظ وجود أمثال هذه النماذج في زماننا ممن ينظرون إلى المرجع والفقيه نظرة قداسة مبالغ فيها، ويفسرون الكثير من أفعاله وتصرفاته البشرية تفسيراً غيبياً، حتى إذا صدرت عنه بعض الانفعالات البشرية صدموا نفسياً.

والشذوذ النفسي المذكور قد يدفع صاحبه في الاتجاه المعاكس، أعني الغلو في التقصير، بحيث إنّ صاحبه غير مستعدٍ أن يقتنع ببعض الكمالات المعنوية التي تمتع بها الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ولو جئته بكل آية.

والانحراف النفسي المذكور لا تكمن خطورته في أنه يدفع باتجاه الغلو الفكري فحسب، بل إنه قد يدفع إلى انحرافات سلوكية خطيرة على الفرد والمجتمع، وما يقدم عليه أصحاب الفكر التكفيري ما هو إلا تعبيرٌ حيٌّ عمّا يفعله الغلو في النفوس، وإليك نموذج لهؤلاء الأشخاص ممن دفعه الغلو السلبي إلى الاعتراض على رسول اللّه (ص)، ففي الحديث الذي رواه البخاري وغيره بالإسناد عن أبي سعيد الخدري قال: «بعث عليٌّ وهو باليمن إلى النبي (ص) بذهيبة في تربتها، فقسمها بين الأقرع بن حابس الحنظلي ثم أحد بني مجاشع وبين عيينة بن بدر الفزاري وبين علقمة بن علاثة العامري، ثم أحد بني كلاب وبين زيد الخيل الطائي، ثم أحد بني نبهان، فتغضبت قريش والأنصار فقالوا: يعطيه صناديد أهل نجد ويدعنا! قال: إنما أتألفهم، فأقبل رجل غائر العينين ناتئ الجبين كثّ اللحية مشرف الوجنتين محلوق الرأس فقال: يا محمد اتق اللّه! فقال النبي (ص): فمن يطيع اللّه إذا عصيته، فيأمني على أهل الأرض ولا تأمنوني! فسأل رجلٌ من القوم قتلَه ـ أراه خالد بن الوليد ـ [2]، فمنعه النبي (ص)، فلما ولّى قال النبي (ص): إن من

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 466.

(2) عبارة أراه خالد بن الوليد، هي فقرة من الراوي وهو أبو سعيد الخدري.

ضئضئ هذا قوماً يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان»[1].

7 ـ لماذا تركز الغلو حول الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟

وثمة سؤال يبرز في المقام، وهو أنه لماذا كان الغلو في التاريخ الإسلامي مرتبطاً ـ في الأعم الأغلب ـ بالأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟

أولاً: المكانة المعنوية والكمالات الروحية

إنّ للأئمة من أهل البيت عليهم السلام مكانتهم الخاصة، فهم أصحاب كمالات روحية وسلطان معنوي ناشئ عن تفانيهم في اللّه وزهدهم في الدنيا، الأمر الذي يمنحهم مهابة في النفوس وربّما يمهد ذلك ـ إذا لم يكن هناك حصانة من عقل راجح أو ضابط إيقاع ـ إلى أن يبني البعض تصورات مغالية في حقهم، وتأخذه الظنون يميناً وشمالاً.

وصحيح أنّ هذه الكرامات وتلك المراتب الروحية الخاصة كانت موجودة عند رسول اللّه (ص)، إلّا أنّه قد اتضح مما سبق أنّ صحابة النبي (ص) بأغلبيتهم الساحقة هم من العرب، والعرب ـ فيما يبدو ـ لم يكن لديهم نزعة مغالاة، بل كانوا ـ بحكم بداوتهم وابتعادهم عن الأفكار الفلسفية التجريدية ـ أقرب إلى الرؤية المتوازنة، والتي قد تميل إلى التقصير في حق النبي (ص). بينما الجماعات الأساسية التي حملت الفكر المغالي في أهل البيت عليهم السلام ونشرته في أوساط المسلمين برزت بعد وفاة رسول اللّه (ص) وبعد دخول بعض الشعوب الأخرى في الإسلام والتي حملت معها الكثير من رواسبها وموروثها الفكري، ولم نستبعد أن يكون للتسربات الوافدة من المسيحية والمجوسية دور في تغذية حركات الغلو في الإسلام.

على أنّ النبي (ص) هو رسول من عند اللّه تعالى وهو متصل بالوحي ومن الطبيعي أن يكون له معجزات معروفة، وهذا ما يخفف من وطأة المغالاة فيه، لأن حدوث ذلك على يديه أمر متوقع، بخلاف الأئمة عليهم السلام.

ثانياً: الظلم والاضطهاد

والاضطهاد والمظلومية والقهر الذي تعرض له الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أوجد لهم في نفوس الكثيرين عاطفة شديدة وخاصة، فإنّ الإنسان من طبعه أن يتعاطف مع المظلوم، وشدة المظلوميّة توجب تضخماً في العاطفة إلى حدِّ الإعلاء من شأن الرمز والمغالاة فيه.

(1) **صحيح البخاري**، ج 8، ص 178.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد عرفت أنّ ما تعرض له بعض الأئمة عليهم السلام من ظلم واضطهاد وحصار، قد أغرى البعض من أهل الطمع أو مرضى القلوب ممن يرغبون في أن يصنعوا لأنفسهم موقعاً ومقاماً في ظل حصار الإمام وابتعاده عن الجماهير، أو سجنه أو غيبته، فأخذوا يقدمون أنفسهم باعتبارهم أبواباً إلى الإمام عليه السلام أو نواباً عنه، وهكذا بدأت الكثير من حالات الغلو، ثم تطورت مع الوقت ليدعي هذا الشخص الإمامة أو النبوّة، أو يدعي أنّ الإمام غائب ولم يمت وسوف يعود وأمثال ذلك من الأقاويل والأوهام.

وخلاصة القول: إنّ الكثير من الناس عندما رأوا الحالات المعنوية الخاصة للأئمة عليهم السلام وشاهدوا بعض كراماتهم وبهرهم سلطانهم المعنوي دفعهم ذلك إلى المغالاة بهم، وعزّز هذا الأمر تلك المظلومية غير المعهودة التي تعرضوا عليهم السلام لها، ما زاد تعلق الناس بهم، وعشقهم لهم، إلى حدّ الغلو بهم.

ثالثاً: مساعي التشويه

وثمة سبب آخر لبروز ظاهرة الغلو في الأئمة عليهم السلام، وهو المحاولات الحثيثة التي تعمدت الإساءة إليهم وسعت إلى إسقاطهم وتشويه صورتهم والنيل منهم، ومن أعظم أساليب التشويه هو أن ينسب إليهم أقوال وأفكار مغالية، فإنّ الكثير من الأفكار المغالية ربّما تكون ناشئة من أعدائهم عليهم السلام كما تدل عليه رواية ابن أبي محمود عن الإمام الرضا عليه السلام: «إن مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على أقسام ثلاثة: أحدها: الغلو، وثانيها: التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا. فإذا سمع الناس الغلو فينا كفروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا. وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال اللّه عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1]»[2].

لقد كان الإمام علي عليه السلام بحكم موقعه الخاص، ولا سيما أيام خلافته قادراً على مواجهة كل محاولات الغلو فيه وتفنيدها ومحاسبة من يقفون خلفها، لكنّ الأئمة المتأخرين عليهم السلام ما كان لهم هذا السلطان الذي يتمكنون بواسطته من مواجهة حالات الغلو فيهم، وطبيعي أنّ السلطة السياسية ليست مهتمة بهذا الأمر كثيراً ما دام لا يتهدد سلطانها، بل لم يكن يضيرها انتشار مقولات مغالية في أئمة أهل البيت عليهم السلام، لأنّ ذلك سيكون سبباً لتشويه صورتهم لدى الرأي العام الإسلامي.

(1) سورة الأنعام، الآية: 108.
(2) **عيون أخبار الرضا**، ج1، ص 272، **ودلائل الإمامة**، ص 24.

رابعاً: الموروث الوافد مع الجماعات المتشيعة

وعلينا أن نضع في الحسبان أنّ الجماعات غير العربية التي دخلت الإسلام مختارةً التشيع والولاء لأهل البيت ﴿عليهم السلام﴾، بصرف النظر عن أسباب اختيارها هذا، قد حملت معها شيئاً من رواسبها وموروثها الثقافي المشتمل على الكثير من الأفكار الغالية، فكان من الطبيعي أن يترك ذلك بصماته في الاعتقاد الجديد، ويظهر على شكل أفكار مغالية يتم إلباسها لبوساً إسلامياً، ومن الطبيعي أن تجد هذه الأفكار أرضية ملائمة لها في التشيع أكثر من التسنن، لأن التسنن هو مذهب السلطة التي بيدها قوة المحاسبة، بينما التشيع هو الخط المعارض والذي من مصلحة السلطة أن يتمّ تشويهه وإلصاق تهمة الغلو به، لإبعاد عامة المسلمين عنه، ناهيك عن أنّ رموز التشيع ولا سيما أئمة أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ قد عاشوا ظروفاً صعبة من الناحية السياسية هي أقرب إلى حياة الحصار والتشريد والاضطهاد والملاحقة، ما حال دون تمكّنهم من القيام بالكثير من الخطوات الكفيلة بالحد من تأثير الغلاة. صحيح أنهم ﴿عليهم السلام﴾ قد بذلوا أقصى جهودهم في تفكيك فكر الغلو وتعرية رموزه، لكنهم ما كانوا يمتلكون القدرة الكافية على إيصال صوتهم إلى جميع المسلمين، فضلاً عن أن يتمكنوا من محاسبة بعض الدجالين الذين يعمدون إلى تشويه صورتهم ﴿عليهم السلام﴾ بادعاءات الغلو فيهم.

المحور الثالث

موقف مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) من الغلاة

أولاً: تحذير النبي (ص) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) من الغلاة

ثانياً: علماء الشيعة في مواجهة الغلاة

ثالثاً: الموقف العقدي من الغلاة

لا نبالغُ ولا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّ مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) قادت حرباً ضروساً على خطّ الغلو وأفكاره ورموزه. وقد طفحت مصادر الحديث الإسلامية بالأخبار التي تُحذّر من الغلاة وتدينهم وترفض مقولاتهم. والأخبار التي سنذكر بعضاً منها، هي أخبار متضافرة وفيها الصحاح، فيُقطع أو يُطْمَأَن بصدور مضمونها إجمالاً عنهم (عليهم السلام)، ولذا لن نتعرض لدراسة أسانيدها.

أولاً: تحذير النبي (ص) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) من الغلاة

وفيما يلي نذكر جملة من الأخبار الواردة عن رسول اللّه (ص) والأئمة من أهل بيته (عليهم السلام)، في هذا الصدد:

1 ـ أحاديث الرسول (ص)

مع أنّ الغلو لم يبرز كظاهرة في زمن النبي (ص)، لكن مع ذلك فقد رويت عنه (ص) بعض الأخبار التي تحذِّر من الغلاة وأفكارهم، ولو صحّت[1] الأخبار فيكون ذلك تحذيراً استباقياً، وهو أمر غير مستغرب، ولا سيما أن له نظائر[2]، ومن هذه الأخبار ما روي من «أنّ رجلاً قال: يا رسول اللّه نُسلّم عليك كما يسلم بعضنا على بعض، أفلا نسجد لك؟ قال: لا ينبغي أن يسجد لأحد من دون اللّه، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله»[3].

---

(1) يلاحظ أن الأخبار النبوية مروية في مصادر ثانوية، وهذا بخلاف الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام).

(2) من قبيل ما ورد في موضوعات آخر الزمان، أو ما سيفعله بعض السلاطين من أمته، أو ما سوف يتعرض له بعض الأفراد منهم، كعمار بن ياسر (رضي الله عنه) الذي تقتله الفئة الباغية، أو ما يتعرض له الإمام علي (عليه السلام) من اعتداء حتى تخضّب شيبته. أو أنه يقاتل على التأويل كما قاتل على التنزيل، أو ما يفعله طلحة من قتال علي (عليه السلام) وهو له ظالم.. إلى غير ذلك من الإخبارات المذكورة في المصادر التاريخية.

(3) **تخريج الأحاديث والآثار** للزيلعي، ج 1، ص 192، و**مجمع البيان**، ج 2، ص 331.

ومنها: ما روي عنه (ص) مخاطباً علياً ﷺ: «يا علي إنما مثلك في هذه الأمة كمثل عيسى ابن مريم أحبّه قوم فأفرطوا فيه وأبغضه قوم فأفرطوا فيه «قال: فضحك الملأ الذي عنده وقالوا: انظروا كيف شبّه ابن عمه بعيسى! قال: ونزل القرآن: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾[1][2].

وعنه (ص) مخاطباً علياً ﷺ: «لولا أني أخاف أن يقال فيك ما قالت النصارى في المسيح، لقلت اليوم فيك مقالة لا تمرّ بملأ من المسلمين إلا أخذوا تراب نعليك وفضل وضوئك يستشفون به، ولكن حسبك أن تكون مني وأنا منك ترثني وأرثك»[3].

وعن معقل بن يسار، قال النبي (ص): «رجلان من أمتي لا تنالهما شفاعتي: إمام ظلوم غشوم، وغال في الدين مارق منه»[4].

2 ـ تحذير أمير المؤمنين ﷺ من الغلو فيه

إنّ العمل على إظهار موقف مدرسة أهل البيت ﷺ من الغلو والغلاة أمر له أهميته، لأنّ الغلو أكثر ما تمحور حول الأئمة ﷺ، وقد كان لأول الأئمة ﷺ وهو الإمام علي ﷺ مواقف صارمة في مواجهة الغلاة، من السبئية وغيرهم، مما قدمنا الحديث عنه، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّه قد روي عنه كلمات واضحة في إدانة الغلو، ومن أبرزها ما روي عنه من تصنيف الناس الذين هلكوا بسببه إلى صنفين: وهما المقصرة والغلاة، وهذا روي في عدة ألسنة متقاربة:

ففي رواية عنه ﷺ: «هلك فيّ اثنان: محبّ غال ومبغض قال»[5].

وفي رواية أخرى عنه ﷺ: «يهلك فيّ رجلان: محبّ مفرط وباهتٌ مفترٍ»[6].

وروى الشيخ الصدوق، قال: «قال علي ﷺ: «يهلك فيّ اثنان ولا ذنب لي: محب مفرط ومبغض مفرط، وأنا أبرأ إلى اللّه تبارك وتعالى ممن يغلو فينا ويرفعنا فوق حدنا، كبراءة عيسى ابن مريم ﷺ من النصارى»[7].

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 57.

(2) **شواهد التنزيل** للحسكاني، ج 2، ص 227، **وكتاب المجروحين** لابن حبان، ج2، ص 122، و**مناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص 227، و**الوافي** للفيض الكاشاني، ج 9، ص 1407.

(3) **الغارات** للثقفي، ج 1، ص 62، و**الأمالي** للصدوق، ص 156، و**المناقب** لابن شهرآشوب ، ج 1، ص 277، وقال: «رواه أبو بصير عن الصادق ﷺ»، **التبيان** للشيخ الطوسي، ج 9، ص 209.

(4) **مناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص 226.

(5) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 28، و108، و**ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، ج 1، ص 379.

(6) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 108، و**الغارات** للثقفي، ج 2، ص 588، نحوه ما في **الأمالي** للطوسي، ص 256، و**مناقب ابن شهرآشوب** ، ج 1، ص 227، و**المصنف** لابن أبي شيبة، ج 7، ص 506، و**مسند أبي يعلى**، ج 1، ص 407.

(7) **عيون أخبار الرضا** ﷺ، ج 2، ص 217، ورواه الشيخ الطوسي بسنده عن الأصبغ بن نباتة، **الأمالي**، ص 650.

3 ـ سائر الأئمة عليهم السلام

وكان لسائر الأئمة عليهم السلام دورٌ بارز في مواجهة الغلاة، فقد نبّهوا أتباعهم على خطورة الغلو على الفكر والسلوك، وحذروا من الغلاة ودعوا إلى مقاطعة رموزهم، من أمثال: المغيرة بن سعيد، وأبي الخطاب ومحمد بن بشير ويونس بن ظبيان وغيرهم ممن حملوا راية الغلو ورفعوا الأئمة عليهم السلام فوق الحد، وقالوا فيهم ما لم يقولوه عليهم السلام في أنفسهم، ومارسوا أبشع عمليات الدس والتزوير في رواياتهم وتلاعبوا في كتب أصحابهم، وفيما يلي نعرض لبعض أحاديثهم عليهم السلام ومواقفهم، واللافت أنّ أكثر الأخبار الواردة في ذمّ الغلو والغلاة مروية عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام، والسبب في ذلك أنّه أتيحت لهما فرصة كبيرة لبثّ علمهما، ناهيك عن أنّ حركة الغلو قد استفحلت في هذه الأزمنة.

وموقف الأئمة عليهم السلام من الغلاة تحرك في عدة خطوط:

أولاً: نفورهم من الناحية النفسية من كلمات الغلو فيهم إلى حدّ أنه عندما كان يبلغ الإمام عليه السلام أن أحداً قد غالى فيه وأضاف إليه إحدى صفات الألوهية أو الربوبية كان يرتعب من ذلك، وترتعد فرائصه ويلوذ إلى اللّه خائفاً وجلاً، ففي الخبر الذي رواه الكشي عن مصادف، قال: «لما لبّى القوم الذين لبوا بالكوفة[1]، دخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام فأخبرته بذلك، فخر ساجداً وألزق جؤجؤه بالأرض وبكى، وأقبل يلوذ بأصبعه ويقول: بل عبد اللّه قن داخر، مراراً كثيرة، ثم رفع رأسه ودموعه تسيل على لحيته، فندمت على إخباري إياه. فقلت: جعلت فداك وما عليك أنت من ذا؟ فقال: يا مصادف إنّ عيسى لو سكت عما قالت النصارى فيه لكان حقاً على اللّه أن يصمّ سمعه ويعمي بصره، ولو سكتُّ عما قال فيّ أبو الخطاب لكان حقاً على اللّه أن يصمّ سمعي ويعمي بصري»[2].

وفي خبر مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «خَرَجَ إِلَيْنَا أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام وهُوَ مُغْضَبٌ فَقَالَ: إِنِّي خَرَجْتُ آنِفاً فِي حَاجَةٍ فَتَعَرَّضَ لِي بَعْضُ سُودَانِ الْمَدِينَةِ فَهَتَفَ بِي لَبَّيْكَ يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ لَبَّيْكَ فَرَجَعْتُ عَوْدِي عَلَى بَدْئِي، إِلَى مَنْزِلِي خَائِفاً ذَعِراً مِمَّا قَالَ حَتَّى سَجَدْتُ فِي مَسْجِدِي لِرَبِّي وعَفَّرْتُ لَه وَجْهِي وذَلَّلْتُ لَه نَفْسِي وبَرِئْتُ إِلَيْه مِمَّا هَتَفَ بِي ولَوْ أَنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَدَا مَا قَالَ اللَّه فِيه، إِذاً لَصَمَّ صَمّاً لَا يَسْمَعُ بَعْدَه أَبَداً وعَمِيَ عَمًى لَا يُبْصِرُ بَعْدَه أَبَداً وخَرِسَ خَرْساً لَا يَتَكَلَّمُ بَعْدَه أَبَداً. ثُمَّ قَالَ: لَعَنَ اللَّه أَبَا الْخَطَّابِ وقَتَلَه بِالْحَدِيدِ»[3].

---

(1) وهم الخطابية الذين خرجوا يرددون: لبيك جعفر بن محمد لبيك!
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 588.
(3) **الكافي**، ج 8، ص 225 ـ 226.

وروى الكشي: بسنده، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال علي بن الحسين (ع): «لعن اللّه من كذب علينا، إنّي ذكرت عبد اللّه بن سبأ فقامت كل شعرة في جسدي، لقد ادعى أمراً عظيماً ما له لعنه اللّه! كان علي (ع) واللّه عبداً للّه صالحاً، أخو رسول اللّه، ما نال الكرامة من اللّه إلا بطاعته للّه ولرسوله، وما نال رسول اللّه (ص) الكرامة من اللّه إلا بطاعته للّه»[1].

ثانياً: البراءة من الغلاة ولعنهم وطردهم، وهذا ما دلّت عليه العديد من الأخبار، ففي صحيح أبان بن عثمان، قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: «لعن اللّه عبد اللّه بن سبأ إنه ادعى الربوبية في أمير المؤمنين (ع) وكان واللّه أمير المؤمنين (ع) عبداً للّه طائعاً، الويل لمن كذب علينا، وإنّ قوماً يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا، نبرأ إلى اللّه منهم نبرأ إلى اللّه منهم»[2].

وروى الكشي قال: وحدثني الحسين بن الحسن بن بندار، عن سعد، قال حدثني محمد ابن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن إسحاق بن عمار، قال، قال أبو عبد اللّه (ع) لبشار الشعيري: «اخرج عني لعنك اللّه، لا واللّه لا يظلني وإياك سقف بيت أبداً، فلما خرج قال: ويله ألا قال بما قالت اليهود، ألا قال بما قالت النصارى، ألا قال بما قالت المجوس، أو بما قالت الصابية، واللّه ما صغر اللّه تصغير هذا الفاجر أحد، إنّه شيطان ابن شيطان خرج من البحر ليغوي أصحابي وشيعتي، فاحذروه وليبلغ الشاهد الغائب، إني عبد ابن عبد، قن ابن أمة، ضمتني الأصلاب والأرحام، وإني لميت وإني لمبعوث ثم موقوف، ثم مسؤول واللّه لأسألن عما قال في هذا الكذاب، وادعاه علي، يا ويله ما له أرعبه اللّه، فلقد أمن على فراشه وأفزعني وأقلقني عن رقادي، أو تدرون أني لِمَ أقولُ ذلك؟ أقول ذلك لكي أستقر في قبري»[3].

ثالثاً: التحذير من الغلو والغلاة وبيان خطورة الفكر المغالي، في الحديث عن الإمام الرضا (ع) قال: «حدثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب (ع)، قال: «قال رسول اللّه (ص): لا ترفعوني فوق حقي، فإنّ اللّه تبارك تعالى اتخذني عبداً قبل أن يتخذني نبياً» قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4]، قال علي (ع): يهلك في اثنان ولا

(1) **الكافي**، ج 8، ص 225 ـ 226.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 324.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 702.
(4) سورة آل عمران، الآية: 79 ـ 80.

ذنب لي محب مفرط ومبغض مفرط، وأنا أبرأ إلى اللّه تبارك وتعالى ممن يغلو فينا ويرفعنا فوق حدنا كبراءة عيسى ابن مريم عليه السلام من النصارى..»[1].

وقال الكشي: «قال سعد: حدثني العبيدي، قال: «كتب إليّ العسكري ابتداءً منه: أبرأ إلى اللّه من الفهري، والحسن بن محمد بن بابا القمي، فأبرأْ منهما، فإنيّ محذرك وجميع موالي، وأني ألعنهما عليهما لعنة اللّه، مستأكلين يأكلان بنا الناس، فتانين مؤذيين آذاهما اللّه وأركسهما في الفتنة ركساً. يزعم ابن بابا أني بعثته نبياً وأنه باب عليه لعنة اللّه، سخر منه الشيطان فأغواه، فلعن اللّه من قبل منه ذلك، يا محمد إن قدرت أن تشدخ رأسه بالحجر فافعل فإنه قد آذاني آذاه اللّه في الدنيا والآخرة»[2].

رابعاً: إصدار الأحكام القاسية التي تصل إلى حدّ تكفير الغلاة أو تفسيقهم، ففي الحديث المتقدم عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: «.. الغلاة شر خلق اللّه يصغرون عظمة اللّه ويدعون الربوبية لعباد اللّه، واللّه إنّ الغلاة لشر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا..»[3].

وفي خبر ابن أبي عمير، عن مرازم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام للغالية: «توبوا إلى اللّه، فإنّكم فساق كفار مشركون»[4].

وفي خبر أبي هاشم الجعفري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الغلاة والمفوضة فقال: «الغلاة كفار والمفوضة مشركون من جالسهم أو خالطهم أو آكلهم أو شاربهم أو واصلهم أو زوجهم أو تزوج منهم أو آمنهم أو ائتمنهم على أمانة أو صدق حديثهم أو أعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية اللّه عز وجل وولاية رسول اللّه (ص) وولايتنا أهل البيت»[5].

وتكفير الغلاة من عدمه هو أمر سيأتي البتُّ فيه لاحقاً.

خامساً: الدعوة إلى مقاطعة الغلاة ومحاصرتهم اجتماعياً. روى الصدوق، قال: حدثنا محمد ابن موسى المتوكل رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن علي بن معبد، عن الحسين ابن خالد الصيرفي قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «من قال بالتناسخ فهو كافر، ثم قال عليه السلام، لعن

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 217.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 805.
(3) **مناقب آل أبي طالب**، ج 1، ص226.
(4) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 587. في السند علي بن محمد وهو ضعيف، انظر: **شرح العروة الوثقى** للشهيد الصدر، ج 3، ص 307.
(5) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص219.

اللّه الغلاة ألا كانوا يهوداً، ألا كانوا مجوساً، إلا كانوا نصارى، ألا كانوا قدرية، ألا كانوا مرجئة، ألا كانوا حرورية، ثم قال عليه السلام: لا تقاعدوهم ولا تصادقوهم وابرؤوا منهم برئ اللّه منهم»[1].

وعن الإمام الرضا عليه السلام: «إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر، الغلاة الذين صغروا عظمة اللّه، فمن أحبّهم فقد أبغضنا، ومن أبغضهم فقد أحبنا، ومن والاهم فقد عادانا، ومن عاداهم فقد والانا، ومن وصلهم فقد قطعنا، ومن قطعهم فقد وصلنا، ومن جفاهم فقد برنا، ومن برهم فقد جفانا، ومن أكرمهم فقد أهاننا، ومن أهانهم فقد أكرمنا، ومن قبلهم فقد ردنا، ومن ردهم فقد قبلنا ومن أحسن إليهم فقد أساء إلينا، ومن أساء إليهم فقد أحسن إلينا، ومن صدقهم فقد كذبنا، ومن كذبهم فقد صدقنا، ومن أعطاهم فقد حرمنا، ومن حرمهم فقد أعطانا. يا بن خالد من كان من شيعتنا فلا يتخذن منهم ولياً ولا نصيراً»[2].

سادساً: الدعاء على الغلاة، فقد أدخل الإمام الرضا عليه السلام قضيّة مواجهة الغلاة إلى عالم الدعاء، حيث إنه توجه إلى اللّه تعالى بالبراءة منهم، واستنزل عليهم غضبه تعالى، الأمر الذي يشير إلى خطورة الغلو وشدة الموقف من رموزه، قال الشيخ الصدوق: «وكان الرضا عليه السلام يقول في دعائه: اللهم إني أبرأ إليك من الحول والقوة، فلا حول ولا قوة إلا بك. اللهم إني أبرأ إليك من الذين ادعوا لنا ما ليس لنا بحق. اللهم إني أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا. اللهم لك الخلق ومنك الأمر، وإياك نعبد وإياك نستعين. اللهم أنت خالقنا وخالق آبائنا الأولين وآبائنا الآخرين. اللهم لا تليق الربوبية إلا بك، ولا تصلح الإلهية إلا لك، فالعن النصارى الذين صغروا عظمتك، والعن المضاهين لقولهم من بريتك. اللهم إنا عبيدك وأبناء عبيدك، لا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً. اللهم من زعم أننا أرباب فنحن إليك منه براء، ومن زعم أن إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن إليك منه براء كبراءة عيسى عليه السلام من النصارى. اللهم إنا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون واغفر لنا ما يزعمون، ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۞ إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا﴾[3]»[4].

في ضوء هذه المواقف الصريحة للأئمة عليهم السلام في رفض الغلو وإدانته ومحاربة الغلاة ومواجهتهم تعرف زيف الادعاء الذي يحاول إلصاق الغلو بأهل البيت عليهم السلام، فهذا ليس سوى اتهام فارغ ومجاف للحقيقة، بل هو تجنٍ وافتراء عليهم عليهم السلام.

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص219.
(2) **التوحيد**، ص 363. و**عيون أخبار الرضا**، ج1، ص 130
(3) سورة نوح، الآية: 26 ـ 27.
(4) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 99.

ثانياً: موقف علماء الشيعة في مواجهة الغلاة

وقد سارت مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) بفقهائها ومتكلميها ومحدثيها.. على نهج الأئمة (عليهم السلام) فواجهوا الغلاة وفندوا أفكارهم، وردوا عليهم، وصنفوا كتباً عديدة في هذا المجال. وهذه بعض جهودهم على هذا الصعيد:

1 ـ المصنفات الشيعيّة في ردّ الغلاة

لقد ألّف علماءُ الشيعة القدامى العديد من الكتب في الرد على الغلاة، ومن أبرز من ألّف في الرد عليهم:

أ ـ الحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيان، لهما كتاب «الرد على الغلاة»[1].

ب ـ الحسين بن عبيد اللّه بن إبراهيم الغضائري شيخ النجاشي، له كتاب «الرد على الغلاة والمفوضة»[2].

ج ـ سعد بن عبد اللّه الأشعري القمي، «شيخ هذه الطائفة، وفقيهها، ووجهها، كان سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً، وسافر في طلب الحديث... له كتاب الرد على الغلاة»[3].

د ـ علي بن مهزيار الأهوازي له «كتاب الرد على الغلاة»[4].

هـ ـ يونس بن عبد الرحمن الشخصية المعروفة بجلالتها وعلمها له كتاب «الرد على الغلاة»[5].

و ـ الفضل بن شاذان النيسابوري، فقيه متكلم جليل القدر له كتب ومصنفات منها: «.. كتاب «الرد على الغلاة»[6].

ز ـ محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت: 290هـ)، وهو شيخ جليل، قال النجاشي: «كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية، له كتب... كتاب الرد على الغلاة..». وهو صاحب كتاب «بصائر الدرجات»، يقول النجاشي: «أخبرنا بكتبه كلها ما خلا بصائر الدرجات أبو الحسين علي بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد عنه بها. وأخبرنا أبو عبد اللّه بن شاذان قال: حدثنا أحمد ابن محمد بن يحيى عن أبيه عنه بجميع كتبه وببصائر الدرجات»[7].

---

(1) **رجال النجاشي**، ص58، **الفهرست** للشيخ، ص49.
(2) **رجال النجاشي**، ص 69.
(3) المصدر نفسه، ص 177.
(4) المصدر نفسه، ص253.
(5) المصدر نفسه، ص448.
(6) **فهرست الشيخ**، ص198.
(7) المصدر نفسه، ص354.

ح ـ إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهيل بن نوبخت، «كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم له جلالة في الدنيا والدين يجري مجرى الوزراء..»، من مؤلفاته «كتاب الرد على الغلاة»[1].

ط ـ الحسن بن موسى النوبختي «شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها» ثم ذكر مصنفاته ومنها: «الرد على الغلاة»[2].

ي ـ إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائي التمار قال النجاشي: «كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت علواً[3] فلم أسمع منه شيئاً. له كتاب الرد على الغلاة، وكتاب نفي السهو عن النبي (ص)، وكتاب عدد الأئمة»[4].

ك ـ محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري أبو يعلى خليفة الشيخ أبي عبد اللّه بن النعمان والجالس مجلسه، متكلم، فقيه، قيم بالأمرين جميعاً. له كتب، منها: «جواب المسألة الواردة من صيدا، جواب مسألة أهل الموصل، المسألة في مولد صاحب الزمان﴿عليه السلام﴾، المسألة في الرد على الغلاة، المسألة في أوقات الصلاة، كتاب التكملة موقوف على التمام، الموجز في التوحيد موقوف على التمام، مسألة في إيمان اباء النبي (ص)، مسألة في المسح على الرجلين، مسألة في العقيقة، جواب المسائل الواردة من طرابلس..»[5].

ل ـ محمد بن أوربمة (أورمة)، وهو بحسب قول النجاشي: «أبو جعفر القمي ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلو حتى دسّ عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره فتوقفوا عنه»، ثم ذكر في تعداد مصنفاته: «كتاب الردّ على الغلاة»[6].

وهذا الأمر المذكور في ترجمة محمد بن أوربمة، أقصد أن يكون متهماً بالغلو ثم نجد أنّ في مصنفاته كتاباً في الرد على الغلاة، قد وجد نظيره في محمد بن يونس الهمداني، يقول النجاشي: «ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد يقول: «إنّه كان يضع الحديث واللّه أعلم»

(1) **رجال النجاشي**، ص 31 ـ 32.
(2) المصدر نفسه، ص64.
(3) راجع حول هذا المصطلح ما ذكرناه في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 353 وما بعدها.
(4) **رجال النجاشي**، ص74.
(5) المصدر نفسه، ص404.
(6) المصدر نفسه، ص329.

ثم يذكر كتبه، ومنها: «كتاب الرد على الغلاة»[1]. ولكنّ هذا الأمر لا يخلو من غرابة، فإمّا أنّ اتهامه بالغلو باطل، وإمّا أنّ نسبة الكتاب إليه خطأ وهو ليس له، وإما أنّ مردّ ذلك إلى اختلاف مراتب الغلو والنظرة إليه، وإما حصل تغيّر في موقفه، فألّف الكتاب بعد تراجعه عن مذهب الغلاة، وقد يشهد للاحتمال الأوّل، ما ظهر منه من الالتزام بصلاة الليل، حيث إن الغلاة عُرف عنهم ترك الصلاة، ويشهد له أيضاً ما نقل عن بعض أصحابنا ـ حسب قول النجاشي «أنّه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أوربمة وبراءته مما قذف به»[2].

2 ـ من أقوال أعلام الشيعة في رفض الغلو

لا يخفى على الباحث: أنّ ثمة إجماعاً وتسالماً شيعياً على رفض الغلو بكل أشكاله وصوره، وهذا الموقف ليس حادثاً بل هو ضارب في التاريخ، ونجده لدى كافة المدارس الشيعية، على اختلاف مشاربها، فقد تبناه الفقهاء والمتكلمون، ولم ينفرد به الأصولية بل سار عليه الأخبارية أيضاً وعلى رأسهم القميون القدامى، الذين عرف عنهم تشدّدهم في مواجهة الغلاة والعمل في سبيل محاصرتهم، ورفض الأخذ برواياتهم، وبذلك ساهموا في حماية التراث إلى حدٍّ معين من أفكارهم المغالية. ولا يسعنا في هذا المجال عرض كلماتهم ومواقفهم، ولذا نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

قال الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في الغلاة والمفوضة أنهم كفار باللّه تعالى، وأنهم أشرّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلة، وأنه ما صغر اللّه جل جلاله تصغيرهم شيء»[3].

قال الشيخ المفيد: «والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد، وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة عليهم السلام عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام»[4].

وقال المفيد أيضاً: «إنّ رسل اللّه تعالى من البشر وأنبياءه والأئمة من خلفائه محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام، وتحدث لهم اللذات، وتنمي أجسامهم بالأغذية، وتنقص على مرور

---

(1) **رجال النجاشي**، ص 338.
(2) المصدر نفسه، ص329.
(3) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 97.
(4) **تصحيح اعتقادات الصدوق**، ص131.

الزمان، ويحل بهم الموت ويجوز عليهم الفناء، وعلى هذا القول إجماع أهل التوحيد. وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التفويض وطبقات الغلاة»[5].

ويقول العلامة المجلسي: «اعلمْ أنّ الغلو في النبي(ص) والأئمة ﴿ع﴾ إنّما يكون بالقول بألوهيتهم أو بكونهم شركاء للّه تعالى في المعبوديّة أو في الخلق والرزق، أو أنّ اللّه تعالى حلّ فيهم أو اتحد بهم، أو أنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من اللّه تعالى أو بالقول في الأئمة ﴿ع﴾ أنّهم كانوا أنبياء أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأنّ معرفتهم تغني عن جميع الطاعات ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكل منها إلحاد وكفر وخروج عن الدين كما دلت عليه الأدلة العقلية والآيات والأخبار»[6].

وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في بيان ما يجب الاعتقاد به: «واليقين بأنه (سبحانه) هو المستقل بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام، بل لا مؤثر في الوجود عندهم إلا اللّه، فمن اعتقد أنّ شيئاً من الرزق أو الخلق أو الموت أو الحياة لغير اللّه فهو كافر مشرك خارج عن ربقة الاسلام»[7].

إلى غير ذلك[8] من كلمات أعلام الشيعة التي سنذكر بعضها في ثنايا المحاور الآتية والتي تنصّ على رفض الغلو وإدانة الغلاة، والحكم بتكفيرهم في كثيرٍ من الأحيان.

ومن أراد التعرف على موقف أعلام الشيعة من الغلاة، فبإمكانه الرجوع إلى كتب العقائد، وكذلك كتب الفقه، بما في ذلك الرسائل العملية في مبحث النجاسات[9]، ليجد أنّ المشهور منهم قد حكموا بكفر الغلاة، على تفصيل ستأتي الإشارة إليه. وتبعاً لذلك حكموا بنجاستهم بناءً على ما يرونه من نجاسة الكفار[10].

ثالثاً: الموقف العقدي من الغلاة

إنّ الحديث عن حكم الغلاة في الإسلام تارة ينصبُّ على الموقف العقدي منهم، لجهة الحكم بإسلامهم أو كفرهم، وأخرى على الموقف الشرعي لجهة الحكم بطهارتهم أو نجاستهم وشرعية الزواج منهم أو عدم شرعيته إلى غير ذلك من الأحكام الفقهية.

---

(5) **أوائل المقالات**، ص 72.

(6) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 346.

(7) **أصل الشيعة وأصولها**، ص 219.

(8) قال الشيخ منتظري: «ومن زعم أنّ النبي (ص) أو الأئمة ﴿ع﴾ هم الخالق والفاعل لهذا الكون فهو من أوضح الغلاة»، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 76،

(9) راجع على سبيل المثال كتاب: **العروة الوثقى**، ج 1، ص 145. مع حواشي مراجع الشيعة عليه.

(10) وبرأينا فإن الإنسان محكوم بالطهارة، بصرف النظر عن دينه ومعتقده. راجع كتابنا: **فقه العلاقة مع الآخر الديني**.

ومن المعلوم أنّ الموقف الشرعي منهم يتحدد على ضوء الموقف العقدي، فالحكم بطهارتهم[1] وجواز الصلاة عليهم، وتوريثهم وتزويجهم وأكل ذبائحهم... مبني على الحكم بإسلامهم، أما لو حكم بكفر الغالي، فيترتب عليه أحكام الكافر فيما تقدم وغيره.

1 ـ مستويات الغلو

ولا بدّ أن يعلم أنّه لا يمكننا الحكم على الغلاة بأجمعهم بحكم واحد قبل أن نعرف حقيقة معتقدهم، لأنه ومع الاتفاق على إدانة الغلو بكل مستوياته، لكن لا دليل على إدراج كل اعتقادات الغلاة في الغلو المخرج عن الدين، بل ومن غير الواضح أن بعضها هو من الغلو أصلاً، وقد تختلف الأنظار فيرى البعض شيئاً من الغلو ويراه آخر من الاعتقادات الضرورية. ولذا علينا في بادئ الأمر أن نبين مستويات الغلو، لأن حكم الجميع ليس واحداً.

أ ـ الاختلاف في بعض مراتب الغلو

وينبغي أن يكون واضحاً أنّ الغلو له مراتب ومستويات عديدة وبعض هذه المراتب مجمعٌ على رفضها، وبعضها مختلف فيه. وربما يصل الخلاف إلى مرحلة يغدو معها الإيمان بعقيدة معينة مظهراً من مظاهر الغلو عند بعضهم، وعند آخرين هو علامة تقصير، كما هو الحال في نفي السهو عن المعصوم فقد اعتبره القميون أول علامة على الغلو بينما اعتبره المفيد والبغداديون علامة تقصير كما أسلفنا.

يقول الوحيد البهبهاني: «الظاهر أنّ كثيراً من القدماء سيما القميين منهم (والغضائري) كانوا يعتقدون للائمة ﷺ منزلة خاصة من الرفعة والجلالة ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم حتى إنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه ـ كما سنذكر ـ أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به سيما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين. وبالجملة الظاهر أنّ القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً، فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده أو لا هذا ولا ذاك»[2].

---

(1) هذا إنما يستقيم على القول بنجاسة بعض الفرق، وأما على القول بطهارة الإنسان فلا يبقى له مجال.
(2) **الفوائد الرجالية**، ص 38.

والاختلاف في هذا المجال وغيره من قضايا الاعتقاد معروف، وقد أسلفنا الإشارة إلى الخلاف بين الشيخين المفيد والصدوق حول عدّ الأخير «معاداة أهل قم» علامة على الغلو، فردّ الشيخ المفيد بإنكار ذلك. وقد بلغ الخلاف بين العلمين المذكورين حدّ أن يؤلف المفيد وهو التلميذ كتاباً يصحّح فيه اعتقادات شيخه، وهو الصدوق، فقد ألّف الأخير كتاباً أسماه «الاعتقادات»، وردّ عليه المفيد بـ «تصحيح الاعتقاد» دون أن يُخرِج أحدهما الآخر عن الدين أو المذهب.

ب ـ الاختلاف لا يفسد في الودّ قضية

وإنّ المثال المذكور وغيره من الأمثلة التي يعثر عليها الباحث لدى مراجعته لسيرة الماضين من علمائنا تكشف عن رحابة علميّة وروح موضوعية عالية هي في العموم أفضل بكثير ممّا عليه الحال اليوم[1]، وعندما تسود الروح الموضوعيّة يكون الميزان هو الدليل، بعيداً عن كلِّ سهام التضليل التي يُرمى بها كلّ مَن يحاول مناقشة السائد من الأفكار والشائع من المفاهيم والاعتقادات حتى لو افتقرت إلى دليل يعضدها وبرهان يؤيّدها، أجل كان من دَأْبِ العلماء الماضين أن يقسو أحدهم على الآخر، بيد أنّ هذه القسوة تبقى في مقام البحث العلمي ولا تمتدّ إلى الواقع العملي، وكانت القسوة تنصبُّ على الفكرة لا على صاحبها.

ومما يشهد لهذه الروح العلميّة والموضوعيّة التي تحلّى بها علماء المسلمين وفقهاؤهم رغم شدّة اختلافاتهم وكثرتها في تفاصيل العقيدة وفروع الشريعة: ما حصل بين السيد المرتضى وشيخه المفيد ـ وكلاهما من أركان الطائفة الشيعية ـ حيث خالف السيد أستاذه فيما يقرب من مائة مسألة عقائدية[2]، وقد ألّف الشيخ قطب الدين الراوندي رسالة في هذا الشأن وجمع فيها اختلافاتهما في أصول الاعتقاد فبلغت نحو خمس وتسعين مسألة، وقال في آخرها لو استوفيت كلّ ما اختلفا فيه لطال الكتاب[3].

والاختلاف في المجال الفقهي لا يقل عن المجال العقدي، وقد تحدث الشيخ الطوسي في كتابه «عدّة الأصول» عن اختلاف علماء الطائفة في الأحكام الشرعية قال: «فإنّي وجدتها ـ الطائفة ـ مختلفة المذاهب في الأحكام يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات من العبادات والأحكام والمعاملات الفرائض...»، ثم يعدّد بعض اختلافاتهم ويضيف: «وغير ذلك في سائر أبواب الفقه حتى إنّ باباً منه لا يسلم إلّا وجدت العلماء من الطائفة

(1) هذا على مستوى الظاهرة، ولكنّ هذا لم يمنع من وجود استثناءات وحالات شذوذ، ومنها ما مرّ من أن بعض القميين كان قد أرسل خلف بعضهم رجلاً ليفتك به فوجده يصلي، **رجال النجاشي**، ص 329.
(2) **مسالك الإفهام**، ج14، ص172.
(3) **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، ص64.

مختلفة في مسائل منه أو مسألة متفاوتة الفتاوى»، إلى أن يقول: «حتى إنّك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك، ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه ولم ينتهِ إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفته!»[1].

وفي ضوء ذلك، يكون لزاماً علينا أن نُحذِّر من المسارعة في رمي الآخر بالضلال والإضلال، ولا سيّما في الدائرة المذهبية الواحدة، فإنّ في ذلك جرأة لا يرتكبها مَنْ أراد الاحتياط لنفسه ودينه، ولا يقتحمها إلّا من قلّت معرفته بحقيقة القضايا الدينية واختلاف الأنظار فيها، وتعدّد الوجوه والمحتملات في فهمها.

ح ـ نقاط الاتفاق

أجل، ثمة اعتقادات متفق على إدراجها في نطاق الغلو، وإن اختلفت في درجة الانحراف، حيث إنّ بعضها قد يُخرج القول به صاحبه عن الدين، وبعضها لا يبلغ هذا المستوى مع كونه باطلاً، وإليك التفصيل:

أولاً: القول بألوهيّة أو ربوبيّة أحد من الأنبياء أو الأولياء هو غلو وتجاوز للحد، وهو مستوجب للتكفير المخرج عن الدين.

ثانياً: القول بأنّ الأنبياء أو الأولياء هم شركاء اللّه في خلقه أو شركاؤه في الربوبية والعبودية هو غلو يخرج صاحبه عن الدين.

ثالثاً: القول إنّ اللّه تعالى حلَّ بأحد من خلقه أو اتحد به، هو الآخر غلو، وهذا قد قيل: بأنّه اعتقاد مخرج عن الدين.

رابعاً: القول بأن للّه تعالى شريكاً في علمه، أو أنّ الأنبياء أو الأئمة عليهم السلام يعلمون الغيب عن غير طريق الوحي والإلهام من قبل اللّه.

خامساً: القول بأنّ الأئمة أنبياء.

سادساً: القول بأنّ معرفة الإمام تغني عن العبادات والطاعات ولا تكليف على من عرف الإمام.

قال الشيخ المفيد: «والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهية والنبوة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد، وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة عليهم السلام عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام»[2].

---

(1) **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص136 ـ 138.
(2) **تصحيح اعتقادات الصدوق**، ص131.

والقول بأنّهم أنبياء موجود وتؤكده العديد من الروايات، فعن أبي عبد اللّه عليه السلام: «أبرأ ممن قال إنّا أنبياء»[1]، وفي خبر آخر عنه عليه السلام: «من قال: بأننا أنبياء فعليه لعنة اللّه، ومن شكّ في ذلك فعليه لعنة اللّه»[2]. وفي الحديث عن الإمام الرضا عليه السلام: «.. فمن ادعى للأنبياء ربوبية وادعى للأئمة ربوبية أو نبوة أو لغير الأئمة إمامة فنحن منه براء في الدنيا والآخرة..»[3].

وقال القاضي نعمان المصري (363هـ): «وإنّ قوماً غلوا فيه (يقصد أمير المؤمنين) لما استدعاهم الشيطان بدواعيه فقالوا: هو النبي، وإنّما غلط جبريل به وإليه كان أرسل، فأتى محمد (ص)، فيا لها من عقول ناقصة وأنفس خاسرة وآراء واهية..»[4]، وفي الغالب فقد كان مدّعو نبوة الإمام عليه السلام يجرون النار إلى قرصهم، فيدعون أنهم أوصياء هذا النبي، أو ما إلى ذلك، كما سنشير إلى ذلك في الباب الخامس.

ويقول العلامة المجلسي: «اعلم أنّ الغلو في النبي (ص) والأئمة عليهم السلام إنّما يكون بالقول بألوهيتهم أو بكونهم شركاء للّه تعالى في المعبودية أو في الخلق والرزق أو أنّ اللّه تعالى حلّ فيهم أو اتحد بهم، أو أنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من اللّه تعالى أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنّهم كانوا أنبياء أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأنّ معرفتهم تغني عن جميع الطاعات ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكل منها إلحاد وكفر وخروج عن الدين كما دلت عليه الأدلة العقلية والآيات والأخبار»[5].

سابعاً: ومن مظاهر الغلو في الأئمة عليهم السلام القول بأنّهم لم يموتوا على نحو الحقيقة، وأن أجسامهم تختلف عن أجسام غيرهم، يقول الصدوق: «واعتقادنا في أنّ النبي (ص) سمّ في غزوة خيبر، واعتقادنا في ذلك أنّه جرى عليهم على الحقيقة، وأنّه ما شبه للناس أمرهم كما يزعمه من يتجاوز الحد فيهم، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة والصحة، لا على الحسبان والحيلولة، ولا على الشك والشبهة. فمن زعم أنّهم شبهوا، أو واحد منهم، فليس من ديننا على شيء، ونحن منه براء»[6]. وقال الشيخ المفيد: «إنّ رسل اللّه تعالى من البشر وأنبياءه والأئمة من خلفائه محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام، وتحدث لهم اللذات، وتنمى أجسامهم بالأغذية، وتنقص على مرور الزمان، ويحلّ

---

(1) **رجال الكشي**، ج 2، ص 515.
(2) المصدر نفسه، ص 590، وعنه **بحار الأنوار**، ج25، ص296.
(3) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 217.
(4) **دعائم الإسلام**، ج1، ص48.
(5) **بحار الأنوار**، ج25، ص346.
(6) **الاعتقادات**، ص31 ـ 319.

بهم الموت ويجوز عليهم الفناء، وعلى هذا القول إجماع أهل التوحيد. وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التفويض وطبقات الغلاة»[1].

2 ـ حكم الغلو

من الواضح فقهياً أنه لا مجال للحكم بكفر كل من أطلق عليه لفظ الغلو أو اعتقد فكرة مغالية، يقول الإمام الخميني ﵀: «وأما الغلاة، فإن قالوا بإلهية أحد الأئمّة ﵈ مع نفي إله آخر أو إثباته، أو قالوا بنبوّته، فلا إشكال في كفرهم. وأمّا مع الاعتقاد بألوهيته تعالى، ووحدانيته، ونبوّة النبيّ (ص)، فلا يوجب شيء من عقائدهم الفاسدة كفرَهم ونجاستهم؛ حتّى القول بالاتحاد أو الحلول إن لم يرجع إلى كون اللّه تعالى هو هذا الموجود المحسوس، والعياذ باللّه، فإنّه يرجع إلى إنكار اللّه تعالى، بل يراد بهما ما عند بعض الصوفية: من فناء العبد في اللّه واتحاده معه نحو فناء الظلّ في ذيه، فإنّ تلك الدعاوى لا توجب الكفر وإن كانت فاسدة. وكالاعتقاد بأنّ اللّه تعالى فوّض أمر الخلق مطلقاً إلى أمير المؤمنين ﵇ فهو بتفويض اللّه تعالى إليه خالق ما يرى وما لا يرى، ورازق الورى، وأنّه محيي ومميت.. إلى غير ذلك من الدعاوى الفاسدة، فإنّ شيئاً منها لا يوجب الكفر وإن كان غلوّاً، وكان الأئمّة ﵈ يبرؤون منها، وينهون الناس عن الاعتقاد بها. ودعوى: أنّ إثبات ما هو مختصّ باللّه تعالى لغيره، إنكار للضروري، ممنوعة إن أُريد به ضروري الإسلام؛ فإنّ تلك الأُمور من ضروري العقول لا الإسلام. مع أنّ منكر الضروري ليس بكافر، كما مرّ»[2].

أقول: إن القول بنبوّة الإمام ﵇ لا يوجب الكفر إلا مع إنكار نبوّة سيدنا محمد (ص) كما لو ادعى بأنّ النبي هو علي ﵇ وليس محمداً (ص)، وأمّا مع الاعتقاد بنبوته (ص) فلا يكون إيمانه بنبوّة أحد آخر كفراً في حد نفسه، لأنّ ختم النبوّة به هو من ضروريات الدين الإسلامي، فمعتقدُ نبوّة غيره هو منكر للضرورة، فيجري عليه حكم منكر الضرورة، فإن قيل بكفره مطلقاً قيل به هنا، وإن قيل بعدم كفره ما لم يستلزم تكذيب النبي (ص) قيل به هنا أيضاً.

وقد فصّل الشهيد الصدر الموقف من الغلاة ومن يحكم بكفره منهم، فقال ﵀: «أن الغلو تارة: يكون بلحاظ مرتبة الألوهية، وأخرى: بلحاظ مرتبة النبوة، وثالثة: بلحاظ شؤون أخرى من الشؤون المتصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله.

أما الغلو بلحاظ مرتبة الألوهية، فيتمثل تارة: في اعتقاد الشخص بأن من غلا في حقه هو اللّه تعالى. وأخرى: في اعتقاده بأنه غير اللّه الواجب الوجود، إلا أنه شريكه في الألوهية

(1) **أوائل المقالات**، ص 72.
(2) **كتاب الطهارة**، ج 3، ص 461.

واستحقاق العبادة، إما بنحو عرضي أو بنحو طولي. وثالثة: في اعتقاده بحلول اللّه أو اتحاده مع ذلك الغير. وكل ذلك كفر: أما الأول، فلأنه إنكار للّه. وأما الثاني، فلأنه إنكار للتوحيد. وأما الثالث، فلأن الحلول والاتحاد مرجعهما إلى دعوى ألوهية غير اللّه، لأنهما بالنظر العرفي واسطتان في الثبوت فينافي مع عقد المستثنى منه بحسب المدلول العرفي لشهادة أن «لا إله إلا اللّه» بل ينافي مع عقد المستثنى أيضاً، لأن كلمة «اللّه» في عقد المستثنى بحسب مدلولها الارتكازي تشتمل على كثير من الصفات المنافية لأحوال من غلا في حقه كالمشي في الأسواق والأكل والشرب.

وأما الغلو بلحاظ مرتبة النبوة، فيتمثل في اعتقاد المغالي بأن من غلا في حقه أفضل من النبي وأنه همزة الوصل بين النبي واللّه أو أنه مساو له على نحو لا تكون رسالة النبي بين اللّه والعباد شاملة له. وكل ذلك يوجب الكفر، لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازي في ذهن المتشرعة المشتمل على التسليم بأن النبي (ص) رسول اللّه إلى جميع المكلفين من دون استثناء.

وأما الغلو بلحاظ الصفات والأفعال بمعنى نسبة صفة أو فعل لشخص ليس على مستواهما، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل باللّه تعالى من ضروريات الدين دخل في إنكار الضروري على الخلاف المتقدم فيه وإلا لم يكن كفراً. ويدخل في الأول: ادعاء تفويض الأمر من اللّه تعالى لأحد من عباده، ونسبة الخلق، والإحياء، والإماتة، ونحو ذلك من أنحاء التدبير الغيبي لهذا العالم إلى أحد من الناس»[1].

ويمكننا القول[2]: إنّ الغلو مع كونه مداناً بكل أشكاله، لكنْ ليست كل أصنافه توجب الكفر، ويمكن توضيح الموقف العقدي من الغلاة من خلال استذكار الضابطة العامة في تحديد الأصول التي يكون للإيمان بها كامل الموضوعية في الانتساب إلى هذا الدين، بينما عدم الإيمان بها موجب للخروج عنه، والأصول التي هي كذلك ـ على ما حققناه في مجال آخر[3] ـ هي اثنان، التوحيد والنبوة، وعلى المشهور يضاف المعاد، وعليه، فالغلو إذا رجع إلى نفي الوحدانية وجعل الشريك للّه تعالى، أو تكذيب نبوة نبينا محمد (ص) أو إنكار المعاد فهو غلوٌ مخرج عن الإسلام بدون أدنى شك، وأمّا إذا رجع إلى إنكار ضروري من ضروريات الدين، فهذا لا يوجب الكفر بعنوانه إلا مع كونه ملازماً لإنكار التوحيد أو جحد النبوّة، ومع التفات المنكر للملازمة.

---

(1) **شرح العروة الوثقى**، ج 3، ص 306.

(2) ما سنذكره هنا مأخوذ من كتابنا **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، ج 1، ص 227 وما بعدها.

(3) انظر: **أصول الاجتهاد الكلامي ـ دراسة في المنهج**، ص 114.

وهذه الضابطة تحكم كل حالات الغلو، وفي ضوئها يمكن معرفة حكم كافة الطوائف المغالية، ولكنْ مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى بعض عناوين الغلو وبيان حكمها:

أ ـ القول بالحلول والاتحاد

الاعتقاد بألوهية أو ربوبية أحد من الناس هو كفر صريح وجلي، ومُخْرِجٌ لصاحبه عن الملة، ومنه الاعتقاد بألوهية أو ربوبية الإمام علي عليه السلام أو أحد من أهل البيت عليهم السلام. وأمّا لو اعتقد بأنّ اللّه تعالى هو موجود مغاير للإمام عليه السلام، فعلي عليه السلام ليس إلهاً ولا رباً، ولكنّ اللّه تعالى قد حلّ أو اتحد به عليه السلام، فهذا يعدّ منكراً لضروري من ضروريات الدين، لأنّ من البديهي في الدين الإسلامي أن اللّه تعالى لا يحلّ في شيء من خلقه ولا يتحد معه، والمعتقد بذلك مع التفاته إلى رجوع اعتقاده إلى إنكار الرسالة وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله يكون كافراً، وأما لو لم يلتفت إلى ذلك ولا التزم بلوازمه بسبب غفلة أو شبهة أو بسبب بعده عن محيط الإسلام أو غيره، فلا يحكم بكفره، وهذا ما نصّ عليه غير واحد من الفقهاء، يقول السيد محسن الحكيم تعليقاً على فتوى السيد اليزدي بنجاسة الغلاة: «وهو واضح جداً لو أريد منهم (الغلاة) من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين عليه السلام أو أحد الأئمة عليهم السلام ـ كما في كشف الغطاء ـ لأنه إنكار للّه تعالى، وإثبات لغيره، فيكون كفراً بالذات فيلحقه حكمه من النجاسة. أما لو أريد منهم من يعتقد حلوله تعالى فيهم، أو في أحدهم ـ كما هو الأظهر عند شيخنا الأعظم رضي الله عنه ـ فالنجاسة مبنية على أن إنكار الضروري كفر تعبدي، فإن لم يثبت أشكل الحكم بها. ودعوى الاجماع لعلها مبنية على ذلك المبنى، فيشكل الاعتماد عليها»[1]، ونحوه ما ذكره فقهاء آخرون[2].

ب ـ القول بالتجسيم

والقول بالتجسيم وكذا الجبر وإن لم يكن غلواً بالمعنى المصطلح، لكنه يمثل انحرافاً عقدياً، وقد اعتقدت به بعض المذاهب الإسلامية، فمن الجدير بحثه هنا لنرى إن كان اعتقادها بذلك يخرجها عن دائرة الإسلام.

وفي هذا الصدد نقول: إنّ المعتقد بالتجسيم إذا التزم بأنه تعالى جسم لا كالأجسام ولكن

---

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 1، ص 386.

(2) قال السيد الكلبيكاني: «وأما الغلاة فقد حكم في «الشرايع» بكفرهم لأنّهم ينكرون الضروري من الدين، ولكن إذا كان المراد منهم من قال: بأن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام هو اللّه تعالى فهو منكر للألوهية لا للضروري من الدين، وأما إذا كان المراد منهم من قال: إن اللّه تعالى غير أمير المؤمنين، ولكنه قد حل فيه أو حل في أحد من الأئمة فإنه يصير من المنكرين للضروري، لأن من ضروريات الدين أنّ اللّه تعالى لا يحل في شيء من الأشياء». **كتاب الطهارة**، ص 311.

لم ينكر قدمه ولا اعتقد بفقره وحاجته، فهو لا يعدّ كافراً وإن كان اعتقاده باطلاً، بل قد يعدّ والحال هذه منكراً للضروري، وقد عرفت حكمه، يقول العلامة محمد تقي المجلسي: «الظاهر أنّه إذا اعتقد العوامّ (أنّ اللّه جسمٌ لا كالأجسام) لا يكفرون بذلك، بل لا يجب عليهم سوى ذلك، لأنّ تكليفهم بأن يفهموا المجرد تكليف بما لا يطاق، وبأيّ وجهٍ ذكر لهم، فهم يتوهَّمون إلهاً له مقدار وفي جهة، بل لا يمكن لخواصّ[1] العلماء أن يتصوروا سوى ذلك، لأنّه ليس في مقدورهم... ولهذا كان رسول اللّه (ص) والأئمّة عليهم السلام يقنعون من الكفار بعد الإسلام بأن ينطقوا بالشهادتين، ولا يكلّفونهم دقائق أفكار الحكماء في إثبات الواجب لذاته». ثمّ ينقل المجلسي عن المحقق نصير الدين الطوسي، أنّ تكليف العامة بذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وأنّه «يكفيهم أن يعلموا أنّ لهم إلهاً ليس مثل المخلوقين، وإنْ توهَّموه جسماً نورانياً»، وأضاف: «لو قلنا إنّ ذلك كفر وارتداد لم يسلم إلا المعصوم، لأنّ كلّ النّاس، بمن فيهم العلماء، تحصل لهم المعرفة شيئاً فشيئاً»[2].

وأمّا إذا اعتقد المجسِّمُ بأنه تعالى جسم حقيقي مع ما يعنيه ذلك من حاجة الجسم إلى الحيز والمكان ونفي القدم عنه، فقد يحكم بخروجه عن الدين، ويقال إنّ صاحب هذا الاعتقاد لا يؤمن باللّه تعالى. ولكنّ الظاهر أنّ هذا ليس منكراً لأصل الإيمان باللّه تعالى، وإنما هو منكر حتماً لضروري من ضروريات الدين العقدية، فيجري عليه حكم منكر الضروري، وهذا ما ذهب إليه الإمام الخميني، فقد نفى الكفر عمّن اعتقد ـ لنقصٍ في معرفته ـ أنّ اللّه جسم حقيقة، فضلاً عمّا إذا اعتقد أنّه جسمٌ لا كالأجسام[3].

ج ـ القول بالجبر

وما ذكرناه في حكم الاعتقاد بالتفويض نقوله في حكم الاعتقاد بالجبر، فإنّ المعتقد بذلك إن لم ينجر في اعتقاده إلى إنكار أصل الألوهية أو التوحيد ولو بالالتفات إلى لوازم الجبر من القول بسقوط التكليف وإنكار عدالة اللّه تعالى وأنه تعالى ظالم للعباد في تعذيبه للفاسق والكافر، مع الالتزام بهذه اللوازم، فهذا لا يعدّ كفراً باللّه تعالى.

وهكذا نقول الكلام عينه فيما يعتقده البعض من نفي ختم النبوة، فإنّه لا يخرج بهذا الاعتقاد

(1) هذا محل تأمل.

(2) نقلت ذلك **مجلّة علوم الحديث**، العدد 19، ص54. عن كتاب المجلسي، المولى محمد تقي (المجلسي الأول) (ت 1070هـ)، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، بنياد فرهنگى إسلامى، ج14، ص266.

(3) الخميني، روح اللّه (الإمام)، **كتاب الطهارة**، ج3، ص340.

عن الدين رغم فساده، ومخالفته لضروري الدين، ما لم يؤدِ الاعتقاد بذلك إلى إنكار نبوّة سيدنا محمد (ص) ونسخ دينه وشريعته، فإنّ إنكار نبوته حدوثاً أو بقاءً هو كفر وخروج عن الدين.

ومن أشهر المقولات المغالية والتي نحتاج إلى التعرف على الحكم العقدي للقائلين بها هي القول بالتفويض، وهذا سنتحدث عنه مفصلاً في محور خاص. وسيأتي لاحقاً بيان القول بالتناسخ والتفويض.

3 ـ الروايات الحاكمة بكفر الغلاة

قصارى القول في حكم الغلاة: أنّ المفاهيم الغالية التي يؤمنون بها إذا بلغت حدّ إنكار الإلوهية أو التوحيد أو الرسالة فإنها توجب الكفر والخروج عن الدين، وإذا بلغت حد إنكار ضروري الدين كما ذكرنا نموذجه قبل قليل، يجري على صاحبها حكم إنكار الضروري، وإذا لم تبلغ حدّ ذلك أيضاً فإنه يحكم برفضها وتخطئة حاملها، لكن لا يحكم بكفره. قال السيد الشهيد: «وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً، وإنما هو درجات وألوان، فتكفير جماعة منهم لا يثبت كفر الغلاة على الإطلاق»[1].

وفي ضوء ما تقدم، فلا بدّ أن تفهم الأحاديث الظاهرة في تكفير مطلق الغلاة، منها: ما رواه الصدوق: «حدثنا محمد بن علي بن بشار القزويني رضي الله عنه قال: حدثنا المظفر بن أحمد، وعلي بن محمد بن سليمان قالا: حدثنا علي بن جعفر البغدادي، عن جعفر بن محمد بن مالك الكوفي، عن الحسن بن راشد، عن علي بن سالم، عن أبيه قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام: «أدنى ما يخرج به الرجل من الإيمان أن يجلس إلى غال فيستمع إلى حديثه ويصدقه على قوله، إنّ أبي حدثني، عن أبيه، عن جده عليهم السلام أن رسول اللّه (ص) قال: صنفان من أمتي لا نصيب لهما في الاسلام: الغلاة والقدرية»[2].

إنّ الغلاة في هذا الحديث لا يُراد بهم كل من كان يعتقد بشيء من الغلو، وإلا لزم الحكم بكفر كثير من المسلمين، ولا يبعد أنه ناظر أو منصرف إلى الغلاة الذين قالوا بربوبية أحد عباد اللّه تعالى، كالذين اعتقدوا ذلك في أمير المؤمنين عليه السلام.

(1) **بحوث في شرح العروة الوثقى**، ج 3، ص 307.
(2) **الخصال**، ص 72.

الباب الثاني

رواية الغلاة في الميزان

المحور الأول: الغلاة ورواياتهم

المحور الثاني: محاولات إعادة الاعتبار إلى الغلاة ورواياتهم

المحور الأول

الغلاة ورواياتهم

1 ـ **هل صحة المعتقد لها دخل في قبول الرواية؟**

2 ـ **ماذا عن روايات الغلاة؟**

3 ـ **الغلاة الكذابون!**

1 ـ هل صحة المعتقد لها دخل في قبول الرواية؟

هل يمكن الأخذ برواية الغالي والاعتماد عليها أم لا بدّ من ردها؟

إنّ الإجابة على السؤال المذكور ترتبط بمطلب كلي، وهو أن صحة المعتقد هل هي شرط في قبول رواية الراوي، أم يكتفى بوثاقته وصدقه، بصرف النظر عن معتقده؟

من المعلوم أنّ هناك اتجاهين أساسيين لعلماء الرجال في المسألة:

1 ـ فمنهم من منع من قبول رواية كل من لا يُرتضى مذهبه، ما يعني أنّ الاعتقاد بالإمامة عندهم شرط في الراوي.

2 ـ ومنهم من لم ير فساد المذهب مانعاً من قبول الرواية، وإنما اكتفى بإحراز الوثاقة، فتقبل رواية الغالي إن كان ثقة، فغلوه في نفسه لا يشكل مانعاً عن العمل برواياته، وإنما المهم في الراوي صدقه، وكثيراً ما يصدق الإنسان الكافر كما قد يكذب المسلم.

قال المحقق الحلي: «الإيمان معتبر في الراوي، وأجاز الشيخ ﵀ العمل بخبر الفطحية، ومن ضارعهم، بشرط أن لا يكون متهماً بالكذب، ومنع من رواية الغلاة، كأبي الخطاب، وابن أبي العزاقر لنا: قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1].

احتج الشيخ بأنّ الطائفة عملت بخبر عبد اللّه بن بكير، وسماعة، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، وبما رواه بنو فضال، والطاطريون[2]. والجواب: إنّا لا نعلم إلى الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء»[3].

---

(1) سورة الحجرات، الآية: 49.

(2) هم بيت من البيوت الشيعية المعروفة في القرن الثاني، برز فيهم عدد من رواة الحديث، قال الشيخ النجاشي في ترجمة أحد أبرز شخصيات هذا البيت وهو علي بن الحسن الطاطري: «سمي بذلك، لبيعه ثياباً يقال لها الطاطرية»، **رجال النجاشي**، ص 255، وفي **البحار** أن «طاطر سيف من أسياف البحر تنسج فيها ثياب تسمى الطاطرية كانت تنسب إليها»، **بحار الأنوار**، ج 53، ص 144.

(3) **معارج الأصول**، ص 149

والظاهر ـ بناءً على حجية خبر الثقة ـ أنّ القول بقبول رواية من ثبتت وثاقته في الحديث وإن كان غير مرضي العقيدة هو الأقرب، لأنّه لا علاقة لبطلان معتقد الراوي بكذبه وصدقه في نقل الخبر، فقد يصدق فاسد العقيدة، وقد يكذب من كان صحيح العقيدة، والوجه في ترجيح هذا القول: هو جريان سيرة العقلاء على الأخذ بخبر من أحرزت وثاقته وصدقه في النقل ولو كان منحرف العقيدة، فلا يتوقف الأخذ بالخبر عندهم على إحراز سلامة معتقد راويه، وإنما يهمهم صدقه في القول. وهذه السيرة مركوزة في الذهن العقلائي وهي ممتدة على زمن النص، ومع ذلك لم نجد فيما دلّ على حجية الخبر ما يثبت شرطية الإمامية في الراوي، بحيث يقضي برفع اليد والردع عنها.

وأما الاستدلال بالآية المذكورة في كلام المحقق لشرط الإمامية في الراوي فهو غير تام، لأنه مبني على دعوى فسق كل من ليس إمامياً، وهو غير صحيح، لأنّ الفسق هو ارتكاب ما يعتقد المرتكب أنّه معصية ويكون كذلك في الواقع، والآخر المذهبي يرى أنّ مذهبه حقّ، فلا يمكن عدّه فاسقاً إلا إذا كان مقصراً في البحث، وقد أوضحنا ذلك مفصلاً في مجال آخر[1]. ومن جهة أخرى، فإنّ التعليل في الآية يشهد لكون السبب في رفض شهادة الفاسق هو أن الأخذ بها يستتبع الندامة، ومعلوم أن من ثبت صدقه في القول لا يكون في الأخذ بقوله ندامة، ومن جهة ثالثة، فإنّ الذي أمرت به الآية ليس خصوص التبيّن عن خبر الفاسق، بل أمرت بمطلق التبين، أكان عن الخبر أو المخبر، فيتحقق التبيّن بالبحث عن حال المخبر، كما يتحقق بالفحص عن حال الخبر، وإذا تم التحري عن المخبر وثبت صدقه، فيتحقق بذلك شرط الأخذ بخبره[2].

وربما يستدل لحجية الخبر الموثّق[3] ببعض الشواهد النقلية، ومنها: ما ورد في شأن بني فضال، فقد روى الشيخ في الغيبة أنّ الشيخ الحسين بن روح ﵁، سئل عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذم وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات اللّه عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات اللّه عليه: «**خذوا بما رووا وذروا ما رأوا**»[4].

هذا وقد بالغ بعض الفقهاء في الاستفادة من هذه الرواية، فاعتبر أنّ كل رواية كانت صحيحة السند

---

(1) **كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 2، ص 344 وما بعدها.

(2) راجع **دراسات في أصول الفقه**، (تقرير الشاهرودي لدروس السيد الخوئي)، ج 3، ص 175.

(3) الذي رواه الثقة غير الإمامي، ويقابله الصحيح وهو الذي رواه الثقة الإمامي وفي مقابل هذين الرأيين، يوجد اتجاه آخر وهو حجية الخبر الموثوق، وهو المختار.

(4) **الغيبة** للطوسي، ص 389، وقد استدل بعض الفقهاء بهذا الخبر على حجية أخبار الثقات، انظر: **فرائد الأصول**، ج 1، ص 306، **ودراسات في علم الأصول**، ج 3، ص 175.

إلى بني فضال تكون حجة، حتى لو كانت مرسلة بعدهم أو مروية عن الضعفاء، كما يظهر من الشيخ الأنصاري، حيث قال تعليقاً على رواية لـ «داود بن فرقد عن بعض أصحابنا»: «وهذه الرواية وإن كانت مرسلة إلا أن سندها إلى الحسن بن فضال صحيح، وبنو فضال ممن أُمر بالأخذ بكتبهم ورواياتهم»[1].

وقد اعتُرض على هذا التوسع في الاستفادة من هذه الرواية، بأنّها ـ بحسب الظاهر ـ بصدد توثيق بني فضال أنفسهم، فتنصرف إلى رواياتهم المعتبرة والتي لا ضعف فيها من جهة غيرهم ممن سبقهم من الرواة أو من هو بعدهم في سلسلة السند[2]، ولا يُستفاد منها الأخذ برواياتهم حتى التي رووها عن الضعفاء والمجاهيل أو رواها عنهم الضعفاء والمجاهيل.

ولكن أصل الاستدلال بالرواية لإثبات وثاقة بني فضال أنفسهم ـ فضلاً عن التأسيس لقاعدة عامة في مجال الرواية، وهي قاعدة: الفصل بين وثاقة الراوي ومذهبه، «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» ـ يتوقف على صحة الرواية نفسها، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنها ضعيفة السند، لجهالة عبد اللّه الكوفي خادم الحسين بن روح[3]، فلا تصلح دليلًا لإثبات شيء. أجل، قد يمكن تجاوز هذه العقبة بالالتفات إلى أمر تنبّه له بعض الفقهاء[4]، وهو أن ما تضمنته الرواية من إصدار موقف إقصائي من خصوص الشلمغاني ـ الذي هو من كبار فقهاء الشيعة في وقته ـ ومن عموم بني فضال، وهم عائلة معروفة وكتبهم تملأ بيوت الشيعة، ليس حدثاً عادياً ليمكن الكذب في شأنه بوضع خبر يفكك بين روايات هؤلاء فتقبل وبين آرائهم واجتهاداتهم الفقهية أو العقدية فلا تقبل، ثم يستمر هذا الكذب إلى زمن الشيخ الطوسي ناقل الرواية!

ولا يخفى أنّ المبرر لتوجه سؤال إلى أبي محمد العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال الفطحيّة، رغم مرور مدة طويلة على ولادة الفرقة وانتشار كتبها، هو أنّ ثمّة من أعاد الحياة إلى أفكارهم في تلك المرحلة، حتى شهدنا مرحلة جديدة لهم وقد عبّر عنها الصدوق بالفطحيّة الثانية[5].

(1) **كتاب الصلاة**، ج 1، ص 36.

(2) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 11، ص 107.

(3) **معجم رجال الحديث**، ج1، ص68. هذا وقد ضعفها بعضهم أيضاً بسبب آخر وهو عدم وثاقة أبي الحسين بن تمام، **موسوعة الخوئي**، ج 11، ص 107. **ومباحث الأصول**، ج 2، ص 515، **معجم رجال الحديث**، ج 11، ص 334. وراجع: **قواعد الحديث للغريفي**، ص 57، ولكن يمكن المناقشة في ذلك، بترجيح كون هذا الرجل هو ـ ظاهراً ـ محمد بن علي بن الفضل بن تمام الدهقان، وقد وثقه النجاشي، انظر: **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 362.

(4) ينقل ذلك عن السيد السيستاني في كتاب **مكان المصلي**، ص 159.

(5) قال في الحديث عن جعفر بن علي المعروف بالكذاب: «جعفر بن علي إمام الفطحية الثانية»، **معاني الأخبار**، ص 65.

وتفصيل الكلام في حجية الخبر الموثّق وملاحظة أدلة الطرفين موكول إلى محله، وإن كان ما سيأتي فيه إضاءة على هذا الموضوع.

2 ـ ماذا عن روايات الغلاة؟

بناءً على المشهور بين المتأخرين وهو المختار من أنّ الخلاف في المذهب ليس سبباً في حدّ نفسه لردّ الرواية، يأتي السؤال: عن روايات الغلاة، وأنه هل ينطبق عليها هذا المبدأ العام أم إنّ فيها كلاماً آخر؟ وبكلمة أخرى: هل ثمة ما يوجب سقوط رواية الغلاة وعدم الاعتماد على أخبارهم بقول مطلق، ولو كانوا من الثقات؟

ثمة وجوه يمكن طرحها أو طُرحت في المقام:

الوجه الأول: التفصيل بين الغلاة الضعاف وغيرهم

وهذا يمثل اتجاهاً مشهوراً في المقام، وخلاصته أن حال الغلاة كحال غيرهم من الفرق والمذاهب، فكما أنه لا يمكن لنا إصدار حكم كلّي وشامل بشأن روايات الفطحية أو الواقفية مثلاً بردها جميعاً أو قبولها جميعاً، بل لا بدّ من التمييز بين رواية الثقة ورواية غيره، كذلك هو الحال في الغلاة، إذ لا دليل على أنّ الغلاة بأجمعهم كانوا يضعون الأحاديث، ومن هنا فإذا علم أنّ هذا الرجل من الغلاة أو غيرهم يضع الأحاديث أو يكذب أو ليس موثوقاً في الرواية، أو لم تثبت وثاقته في الرواية فلا يجوز الاعتماد على روايته جزماً، وأمّا إذا كان الرجل ثقة صدوقاً لا يكذب وضابطاً في روايته فيؤخذ بها.

وربما يشهد لذلك تعامل الطائفة مع كتاب التكليف للشلمغاني[1]، وهو أحد الغلاة المعروفين، فقد نال كتابه المذكور شهادة إيجابية من السفير الحسين بن روح، الأمر الذي يؤكد أنّه لا موجب لرفض روايات الشخص بمجرد غلوه أو مطلق انحرافه، فقد روى الشيخ الطوسي في الغيبة: أنّه «لما عمل محمد بن علي الشلمغاني كتاب التكليف، قال [الشيخ] يعني أبا القاسم ﵁:

(1) ولا يخفى أنّ ثمة قولاً في أنّ كتاب «الفقه الرضوي» هو كتاب الشلمغاني نفسه، يقول المحقق التستري: «والكتاب الذي وجد في عصر المجلسي المعروف بالفقه الرّضوي بتوهّم أنّه عن الرّضا عليه السّلام الظاهر أنّه «تكليف الشلمغاني» ففيه ثلاث مسائل مخالفة لما عند الإماميّة. إحداها: مسألة الشهادة ففيه «بلغني عن العالم ﵇ أنّه قال: إذا كان لأخيك المؤمن على رجل حقّ فدفعه عنه ولم يكن له من البيّنة إلّا واحدة وكان الشاهد ثقة فسألته عن شهادته فإذا أقامها عندك شهدت معه عند الحاكم على مثال ما شهد لئلا يتوى حقّ امرء مسلم». والثانية: أنّ المعوّذتين ليستا من القرآن. والثالثة: أنّ حدّ الرّضاع ثلاثة أيّام متواليات» **النجعة في شرح اللمعة**، ج 6، ص400، ولاحظ **قاموس الرجال** له أيضاً، ج 9، ص 449.

اطلبوه إليّ لأنظره، فجاؤوا به فقرأه من أوله إلى آخره، فقال: ما فيه شيء إلا وقد روي عن الأئمة، إلا موضعين أو ثلاثة، فإنّه كذب عليهم في روايتها لعنه اللّه»[1] فلاحظ كيف يبادر الحسين بن روح إلى طلب الكتاب لينظر في رواياته ويدقق فيها، دون أن يصدر عنه موقف سلبي رافض لكل ما جاء فيه من أخبار بذريعة انحراف مؤلفه.

ولكن قد يناقش في هذا الشاهد، بأنّ طلب الحسين بن روح للكتاب يؤشر إلى وجود ريبة فيه بعد انحرافه، والإمضاء بعد ذلك هو للكتاب لا للكاتب، ولذا كذّبه في موردين أو ثلاثة، ومن يكْذب في موردين أو ثلاثة يكذب في عشرة.

ولو ثبت ما ذكره الشيخ السبحاني[2] من أنّ كتاب التكليف قد ألّفه الشلمغاني حال استقامته، ولهذا عملت الطائفة به، فهذا يعني أنّ الأخذ بأخبار كتابه إنما هو بسبب أن تأليفه كان في زمن الوثاقة والاستقامة، وهذا يعود إلى التفصيل الثاني الآتي.

ولكنّ ما ذكره خلاف الظاهر، فإنّ العبارة المتقدمة المذكورة في كتاب الغيبة توحي أن الكتاب قد أُلّف زمن الانحراف، ولذا طلبه الحسين بن روح ليرى ما فيه، ولو كان الكتاب قد أُلِّف في زمن الاستقامة وانتشر، فلا وجه للعرض ولا لاستثناء بعض الأخبار من الكتاب مع تعليل الاستثناء بأنّه قد كذب فيها.

الوجه الثاني: التفصيل بين رواياتهم

التفصيل في روايات الغالي، فما كان منها ذا صلة بتراث الغلو العقدي أو التشريعي، أي ما ينتصر فيه لعقيدته وأفكاره وآرائه المذهبية فيرفض ويرد، وما كان غير ذلك من رواياته ـ كما هو الحال في الروايات الواردة في المجال التشريعي الذي لا يعد علامة فارقة للغلاة ـ فلا مانع من الأخذ به.

ويمكن التعليق على ذلك: بأنّ التفصيل بين رواياته التي ينتصر فيها لعقيدته وبين سائر الأخبار، إن كان يبتني على تحقيب زمني واضح، بمعنى أنّ رواياته التي ينتصر فيه لعقيدته قد أحرز

---

(1) قال الشيخ: «أخبرني الحسين بن إبراهيم، عن أحمد بن علي بن نوح، عن أبي نصر هبة اللّه بن محمد ابن أحمد، قال: حدثني أبو عبد اللّه الحسين بن أحمد الحامدي البزاز المعروف بغلام أبي علي بن جعفر المعروف بابن زهومة النوبختي ـ وكان شيخاً مستوراً ـ قال: سمعت روح بن أبي القاسم بن روح يقول: لما عمل..». **الغيبة**، ص 408، وسند الرواية فيه خدشة وإشكال، من جهة الحسين بن أحمد الحامدي البزاز، فهو ممن لا ترجمة له في الرجال، **مستدركات علم الرجال**، ج 3، ص 86، وعبارة الشيخ في وصفه في الخبر: «وكان شيخاً مستوراً» لا تدل على التوثيق، وهكذا فإن روح بن أبي القاسم بن روح، هو الآخر مجهول بحسب الظاهر.

(2) **كليات في علم الرجال**، ص 270.

أنها في مرحلة زمنية معينة أكانت سابقة أم لاحقة، فلا مشكلة في هذا التفصيل، وأما إذا فرض أن أخباره التي ينتصر فيها لعقيدته (وهي عقيدة منحرفة حسب الفرض)، لم يتضح زمن صدورها عنه، فهذا يجعل التفصيل غير مقبول، وتغدو التجزئة في روايات الشخص الواحد، بقبول بعضها ورفض البعض الآخر دون أساس مفهوم، وإنما هي أقرب إلى التجزئة الاستنسابية. وإنّ صدور تلك الروايات المؤيدة لمذهبه هو مؤشر على كذبه، ومعه كيف لنا أن نقبل سائر أخباره؟!

باختصار: إذا ثبت أن الشخص يكذب في أمر عقيدته فكيف نحرز صدقه في الأمور الأخرى في الآن عينه؟! فإنّ الوثاقة في النقل في آنٍ واحدٍ لا تقبل التجزئة، فإمّا أن نصدّق الإنسان في كل ما يرويه أو نرفض كل ما يرويه، لأنّ من يكذب في مجال لا يؤمن على سائر المجالات، فالصدق سجيّة والكذب سجيّة. واحتمال أنّ الشخص قد يكذب انتصاراً لعقيدته مستحلاً ذلك، ولكنه يتحرز عن الكذب في سائر نقولاته، وإنْ كان وارداً، لكن هذا الاحتمال لا يبنى عليه، لأنه يتوقف على إحراز أن يكون الغالي كذلك، أي يستحل الكذب في مورد ويتحرز عنه في مورد، وهذا مما لا مجال لإحرازه.

ولذا يكون لزاماً علينا التدقيق في روايات الغلاة عامة والعقدية منها خاصة، فمن ثبت أنّه روى روايات في الغلو الواضح تأييداً لأفكاره المنحرفة، فهذا يبعث على التشكيك في سائر رواياته، ما لم يثبت أنها صدرت في مرحلة معينة واضحة المعالم، لما قلناه من صعوبة التفكيك في قبول روايات الشخص الواحد في الوقت عينه.

وهذا الكلام يقال في كل انحراف عقدي كالنصب أو الوقف، أو غيره.

الوجه الثالث: التفصيل بين ما رووه في حال الاستقامة وما رووه في حال الانحراف

وهذا تفصيل يبتني على تحقيب زمني واضح المعالم، فمن عرف لهم حالة استقامة وحالة انحراف، فلا بدّ من التفصيل بين رواياتهم التي رووها في حال الاستقامة ورواياتهم التي رووها في حال الانحراف، وهذا قد تبناه بعض الفقهاء.

قال الشيخ الطوسي في كتاب العدة: «وأما ما ترويه الغلاة، والمتهمون، والمضعفون وغير هؤلاء، فما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو، عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطئهم، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه، وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي، وابن أبي عذاقر وغير هؤلاء»[1].

(1) **العدة في أصول الفقه**، ج 1، ص 151

وهذا الميزان إنما يؤخذ به في حال تمّ تمييز تراثهم الروائي الذي رووه في حال الاستقامة، عن تراثهم الذي رووه في حال الانحراف، فما رووه أو ألّفوه في حال الاستقامة يؤخذ به، شريطة أن يكون قد وصلنا بطريقة مأمونة من العبث والتلاعب، أكان مصدر العبث هو المؤلف نفسه بعد انحرافه أو غيره. وعبارة الشيخ الآنفة المفصِّلة في روايات الغلاة، تؤشر إلى أنّ ما نقله عنه المحقق فيما سبق، من رفضه قبول رواية الغلاة مطلقاً، إما إنه غير دقيق، أو إنّه قد غيّر رأيه في المسألة.

وهذا التفصيل يمكن إرجاعه إلى الوجه الأول، أي قبول رواية الإمامي وردّ رواية غيره، فمن انتقل من مذهب إلى مذهب آخر يؤخذ بروايته في حال كان التحول إلى مذهب أهل الحق، ولا يؤخذ بها قبل التحول، وحينئذٍ يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأول من أنّه ما الموجب لردّ رواياته التي رواها في حال الانحراف العقدي إذا كان صادق القول؟!

وبهذا يتبين أنّ الوجه الأول ـ في حال بُني على حجية خبر الثقة ـ هو الأقرب إلى الصواب إلا إذا تم الوجه الرابع التالي:

الوجه الرابع: رفض روايات الغلاة مطلقاً

أن يقال برفضِ رواية الغلاة بخصوصهم وبشكل مطلق. وهذا الوجه ـ كما ترى ـ لا علاقة له بالقول المشار إليه سابقاً والذي يذهب إلى اشتراط العدالة في الراوي، فذاك القول يرفض رواية كل من ليس إمامياً، أكان من الغلاة أو الفطحيّة أو الواقفية أو أهل السُّنة، بينما هذا الوجه لا يمنع من الأخذ بروايات غير الإمامية، ولكنه يرفض رواية الغلاة حصراً. وهذا ما يظهر مما نقله المحقق عن الشيخ الطوسي، قال: «وأجاز الشيخ، رحمه اللّه، العمل بخبر الفطحية، ومن ضارعهم، بشرط أن لا يكون متهماً بالكذب، ومنع من رواية الغلاة، كأبي الخطاب، وابن أبي العزاقر»، فإن ظاهره رفض العمل بروايات الغلاة مطلقاً.

وربما بالغ البعض في الموقف من رواية الغلاة، فرفض ليس رواية الغالي فحسب، بل رواية من روى عنه أحد الغلاة، حيث قيل: «إنّ الراوي يضعف لمجرد رواية الغلاة عنه، وربما نسب ذلك للنجاشي، بسبب ما قاله في ترجمة داود الرقي من أنه: «ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه. قال أحمد ابن عبد الواحد: قلّ ما رأيت له حديثاً سديداً»[1]. وعليه، فثمة دعويان:

الأولى: رفض رواية الغلاة مطلقاً، الثانية: رفض رواية من روى عنه أحد الغلاة، ونبدأ بدراسة الدعوى الثانية، ومن ثمّ نعود للأولى:

أما الدعوى الثانية، أعني رفض رواية من روى عنه أحد الغلاة، فهي مرفوضة، إذ لا وجه

(1) **رجال النجاشي**، ص 156.

لذلك، قال السيد الخوئي ﵀ تعليقاً على الكلام المتقدم المنسوب إلى النجاشي: «وما قيل: من أنّ شهادة النجاشي منشؤها شهادة ابن الغضائري ولا اعتداد بجرحه أو أنها مسببة عن رواية الغلاة عنه على ما يظهر من عبارة النجاشي، فلا يعارض بها شهادة الشيخين فهو من الغرائب، وذلك لأنّه لا قرينة على شيء من الأمرين ولا سيما الثاني إذ كيف يمكن أن تكون رواية الغلاة عن شخص سبباً للحكم بضعفه في نظر النجاشي وهو خريت هذه الصناعة»[1].

وأما الدعوى الأولى، وهي رفض رواية الغالي مطلقاً، فربما يقال في الاستدلال عليها بأنّ ثمة قرائن خاصة تقضي برفع اليد عن رواياتهم أو التوقف فيها، ومرجع هذه القرائن، إلى أن الكذب يمثل ظاهرة عامة في الغلاة، وأنهم يختلفون في ذلك عن سائر الملل والمذاهب، وبيان ذلك:

أولاً: أنّ الغلاة كانوا يستحلون الحرام ومنه الكذب، فلا مجال للوثوق بأخبارهم ورواياتهم. وباطنيتُهم التي تجيز لهم العمل بالتقية تسوّغُ الكذب، وربما ورد في الأخبار ما يشهد لكذبهم. فقد روى الكشي بسنده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد اللّه ﵇، وذكر الغلاة، وقال: «إن فيهم من يكذب، حتى إن الشيطان ليحتاج إلى كذبه»[2]. وهذه الرواية مروية في الكافي بسند صحيح عن هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه ﵇: «إِنَّ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ هَذَا الأَمْرَ لَيَكْذِبُ حَتَّى إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَحْتَاجُ إِلَى كَذِبِه»[3].

لكن هذه الرواية لا تدل سوى على حصول الكذب من بعضهم، كما هو ظاهر.

ثانياً: إنّ الكذب يعدّ ظاهرة عامة عند الغلاة، ويمكن معرفة ذلك من خلال دراسة سيرتهم، وما قيل فيهم. ولدى مراجعة كلمات النجاشي على سبيل المثال، نجد أنّ منْ حَكم بغلوّه من الرواة قد أضاف ـ في الغالب ـ إلى وصف الغلو فيه كلمة أو عبارة ظاهرة أو مشعرة بكذبه أو ضعفه في الحديث، فتراه يقول: «كذاب غال»[4]، أو «غال كذاب»[5]، أو «غال ليس بشيء»[6]، أو «ضعيف غال»[7]، أو «غال وحديثه يعرف وينكر»[8]، أو نظائر ذلك من التعبيرات. على أنّ وجود مئات

(1) **معجم رجال الحديث**، ج 8، ص 129.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 587.
(3) **الكافي**، ج 8، ص 245.
(4) كما في ترجمة عبد اللّه بن القاسم الحضرمي المعروف بالبطل، **رجال النجاشي**، ص 226.
(5) كما جاء في ترجمة محمد بن عبد اللّه بن مهران، المصدر نفسه، ص 350.
(6) انظر ترجمة عبد اللّه بن عبد الرحمن الأصم المسمعي بصري في المصدر نفسه، ص 217.
(7) كما في ترجمة عبد اللّه بن القاسم الحارثي، المصدر نفسه، ص 226، وكذلك في ترجمة محمد بن الحسين بن سعيد الصائغ، المصدر نفسه، ص 337.
(8) نجد ذلك في ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران، المصدر نفسه، ص 77.

الأخبار للكذبة من الغلاة في تراثنا الحديثي هو مؤشر آخر على أنه لا يمكن الوثوق بأخبار الغلاة مطلقاً بهذه السهولة، وهو يؤشر أيضاً إلى ما كنا قد ذكرناه سابقاً من أنّ كتبنا الحديثية لم تخلُ من تراث الغلو، وليس ثمة ما يمنع من وجود الغلو والكذب فيها.

وفي الفقرة التالية سوف نستعرض أسماء كثير من الغلاة الذين ترجم لهم النجاشي وأشار إلى ضعفهم في الحديث بشكل أو بآخر:

3 ـ الغلاة الكذابون

والغلاة الكذبة، لهم أحاديث كثيرة منتشرة في كتب الحديث، وعلى رأسها الكتب الأربعة، ومن هؤلاء:

أ ـ **محمد بن يونس الهمداني**، له روايات كثيرة في الكافي[1]، يقول النجاشي: «ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد يقول: «إنّه كان يضع الحديث واللّه أعلم»[2]. والغريب أنّ واحداً من كتبه كما يذكر النجاشي هو «كتاب الرد على الغلاة»[3]، وقد ذكرنا ما يصلح تفسيراً لذلك فيما سبق.

ب ـ **محمد بن علي بن إبراهيم القرشي** الصيرفي المعروف بأبي سمينة، له عشرات الروايات في الكافي[4] فضلاً عن غيره، وقد ترجم له علماؤنا في كتبهم، وما ذكره أحد منهم بخير، قال النجاشي: «.. ضعيف جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء، وكان ورد قم، وقد اشتهر بالكذب بالكوفة، ونزل على أحمد بن محمد بن عيسى مدة، ثم تشهّر بالغلو فجُفِي، وأخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم، وله قصة»[5]. وقال الشيخ الطوسي في الفهرست: «محمد بن علي الصيرفي، يكنى أبا سمينة، له كتب، وقيل: إنّها مثل كتب الحسين بن سعيد. أخبرنا بذلك جماعة، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عنه، إلا ما كان فيها من تخليط، أو غلو، أو تدليس، أو ينفرد به ولا يعرف من غير طريقه»[6]. وقال ابن الغضائري: «.. كوفي كذّاب غال، دخل

---

(1) قيل إن له في **الكافي** ثلاثين رواية، **جرعه أز دريا**، ج 1، ص 285.
(2) **رجال النجاشي**، ص338.
(3) المصدر نفسه.
(4) ذكر بعضهم أنّ له أكثر من 250 رواية، راجع **جرعه أز دريا**، ج 1، ص 185، من مقال بقلم: محمد جواد الشبيري (ابن السيد موسى الشبيري الزنجاني).
(5) **رجال النجاشي**، ص332.
(6) **الفهرست**، ص223.

قم، واشتهر أمره بها، ونفاه أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري رحمه الله منها، وكان شهيراً في الارتفاع لا يلتفت إليه، ولا يكتب حديثه»[1]. وروى الشيخ الكشي قال: «قال حمدويه، عن بعض مشيخته: محمد بن علي رُمي بالغلو. قال نصر بن الصباح: محمد بن علي الطاحي هو أبو سمينة. وذكر علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان: كدت أن أقنت على أبي سمينة محمد بن علي الصيرفي، قال، فقلت له: ولم استوجب القنوت من بين أمثاله؟ قال: إني لأعرف منه ما لا تعرفه» وأضاف الكشي: «وذكر الفضل في بعض كتبه: الكذابون المشهورون: أبو الخطاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد الصايغ، ومحمد بن سنان، وأبو سمينة أشهرهم»[2]. وأبو سمينة يروي عن محمد بن سنان[3].

ج ـ **وهب بن وهب أبو البختري**، اتهمه علماء الرجال من السُّنة والشيعة بالكذب، قال النجاشي: «وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب»[4]، و«قال أبو محمد الفضل بن شاذان: كان أبو البختري من أكذب البرية»[5]، وفي تذكرة الموضوعات: «قال ابن الجوزي: الوضاعون خلق كثيرون، كبارهم: وهب بن وهب القاضي..»[6].

د ـ **عبد اللّه بن عبد الرحمن الأصم**، له روايات كثيرة في الكافي قيل[7] إنها بحدود مائة رواية، قال النجاشي: «ضعيف غال ليس بشيء»[8]، وفي خلاصة الأقوال: «بصري ضعيف غال، ليس بشيء، وله كتاب في الزيارات يدل على خبث عظيم ومذهب متهافت، وكان من كذابة أهل البصرة»[9].

هـ ـ **علي بن حسكة**، روى الكشي عن «محمد بن مسعود، قال: حدثني محمد بن نصير، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، كتب إليه في قوم يتكلمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها إليك وإلى آبائك فيها ما تشمئز فيها القلوب، ولا يجوز لنا ردها إذا كانوا يروون عن آبائك عليهم السلام، ولا قبولها لما فيها، وينسبون الأرض إلى قوم يذكرون أنهم من مواليك وهو رجل يقال له: علي بن

---

(1) **رجال ابن الغضائري**، ص94.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص823.
(3) انظر: **رجال النجاشي**، ص454.
(4) المصدر نفسه، ص 430.
(5) **اختيار معرفة الرجال**، ص 2، ص 597.
(6) **تذكرة الموضوعات**، ص 10.
(7) **جرعه أز دريا**، ج 1، ص 186.
(8) **رجال النجاشي**، ص 217.
(9) **خلاصة الأقوال**، ص 372، وعبارته الأولى مأخوذة من النجاشي، والثانية مأخوذة من ابن الغضائري، راجع: **رجال ابن الغضائري**، ص 76.

حسكة، وآخر يقال له: القاسم اليقطيني. من أقاويلهم: انهم يقولون إن قول اللّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1] معناها رجل. لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاة معناها ذلك الرجل لاعدد درهم ولا إخراج مال، وأشياء من الفرائض والسنن والمعاصي تأولوها وصيَّروها على هذا الحد الذي ذكرت، فإنْ رأيت أن تبيِّن لنا وأن تمنَّ على مواليك بما فيه السلامة لمواليك ونجاتهم من هذه الأقاويل التي تخرجهم إلى الهلاك. فكتب عليه السلام: ليس هذا ديننا فاعتزله». وقال: «وجدت بخط جبريل بن أحمد الفاريابي، حدثني موسى بن جعفر بن وهب، عن إبراهيم بن شيبة، قال كتبت إليه جعلت فداك إن عندنا قوماً يختلفون في معرفة فضلكم بأقاويل مختلفة تشمئز منها القلوب، وتضيق لها الصدور، ويروون في ذلك الأحاديث، لا يجوز لنا الإقرار بها لما فيها من القول العظيم، ولا يجوز ردّها ولا الجحود لها إذا نسبت إلى آبائك، فنحن وقوف عليها. من ذلك أنهم يقولون ويتأولون في معنى قول اللّه عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، وقوله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2] معناها رجل لا ركوع ولا سجود، وكذلك الزكاة معناها ذلك الرجل لا عدد دراهم ولا إخراج مال. وأشياء تشبهها من الفرائض والسنن والمعاصي تأولوها وصيروها على هذا الحد الذي ذكرت لك، فان رأيت أن تمن على مواليك بما فيه سلامتهم ونجاتهم من الأقاويل التي تصيّرهم إلى العطب والهلاك؟ والذين ادعوا هذه الأشياء ادعوا أنهم أولياء، ودعوا إلى طاعتهم، منهم علي بن حسكة والقاسم اليقطيني، فما تقول في القبول منهم جميعاً. فكتب عليه السلام: ليس هذا ديننا فاعتزله». قال نصر بن الصباح: علي بن حسكة الحوار كان أستاذ القاسم الشعراني اليقطيني من الغلات الكبار ملعون»[3]. وقال الكشي: «وذكر الفضل بن شاذان في بعض كتبه: أن من الكذابين المشهورين علي بن حسكة»[4].

و ـ **يونس بن ظبيان،** قال الكشي: «قال محمد بن مسعود: يونس بن ظبيان متهم غال»[5]. وقال العلامة الحلي: «يونس بن ظبيان، بالظاء المعجمة المفتوحة، والباء المنقطة تحتها نقطة قبل الياء، والنون أخيراً. قال أبو عمرو الكشي: قال الفضل بن شاذان في بعض كتبه: الكذابون المشهورون أبو الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ ومحمد بن سنان، وأبو سمينة

(1) سورة العنكبوت، الآية: 45.
(2) سورة البقرة، الآية: 43.
(3) **اختيار معرفة الرجال،** ج 2، ص 803.
(4) المصدر نفسه، ص 806.
(5) المصدر نفسه، ص 657.

أشهرهم. وقال النجاشي: إنه مولى، ضعيف جداً، لا يُلتفت إلى ما رواه، كل كتبه. قال ابن الغضائري: يونس بن ظبيان، كوفي، غال كذاب، وضاع للحديث، روى عن أبي عبد اللّه (عليه السلام)، لا يلتفت إلى حديثه. فأنا لا أعتمد على روايته، لقول هؤلاء المشايخ العظماء فيه»[1].

ز ـ **عبد اللّه بن القاسم الحضرمي** المعروف بالبطل قال النجاشي: «كذاب، غال، يروي عن الغلاة، لا خير فيه، ولا يعتدّ بروايته»[2].

ح ـ **الحسن بن علي بن أبي حمزة**، قال أبو عمرو: «كذاب غال»[3].

ط ـ **محمد بن عبد اللّه بن مهران** أبو جعفر الكرخي، من أبناء الأعاجم، قال النجاشي: «غال، كذاب، فاسد المذهب والحديث مشهور بذلك»[4].

ي ـ **أحمد بن محمد السياري**، قيل[5] إنّ له في الكافي أكثر من أربعين حديثاً، قال النجاشي: «ضعيف الحديث، فاسد المذهب ـ ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد اللّه ـ مجفو الرواية، كثير المراسيل، له كتب وقع إلينا منها: كتاب ثواب القرآن، كتاب الطب، كتاب القراءات..»[6]. وذكر نحوه شيخ الطائفة الطوسي في فهرسته[7]. وقال تعليقاً على بعض رواياته: «فهذا خبر ضعيف وراويه السياري... لا أعمل به ولا أفتي به لضعفه»[8]. وقال ابن الغضائري: «أحمد بن محمد بن سيار، يكنى أبا عبد اللّه القمي المعروف بالسياري، ضعيف متهالك، غالٍ، محرف، استثنى شيوخ القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة. وحكى محمد بن علي بن محبوب في كتاب النوادر المصنفة: أنه قال: بالتناسخ»[9].

ك ـ **علي بن حسان بن كثير الهاشمي**[10]، قال النجاشي: «مولى عباس بن محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس، ضعيف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد له **كتاب تفسير الباطن**، تخليط كله»[11].

---

(1) **خلاصة الأقوال**، ص 419.
(2) **رجال النجاشي**، ص 226.
(3) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 742.
(4) **رجال النجاشي**، ص 350.
(5) **جرعه أز دريا**، ج 1، ص 185.
(6) **رجال النجاشي**، ص 80.
(7) **الفهرست**، ص 66.
(8) **الاستبصار**، ج 1، ص 237.
(9) **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 72.
(10) له في **الكافي** أربعون حديثاً تقريباً، **جرعه أز دريا**، ج 1، ص 186.
(11) **رجال النجاشي**، ص 251.

ل ـ **محمد بن سليمان البصري الديلمي**، قال النجاشي: «ضعيف جداً لا يعول عليه في شيء»[1]، وقال الشيخ: «له كتاب، يرمى بالغلو»[2]، وفي رجال ابن الغضائري: «ضَعِيْفٌ في حديثِهِ، مُرْتَفِعٌ في مذهبِهِ، لا يُلْتَفَتُ إليهِ»[3].

م ـ **محمد بن أوربمة** (أورمة)[4] قال النجاشي: «ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلو حتى دس عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره فتوقفوا عنه. وحكى جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة طعن عليه بالغلو، وكل (فكل) ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به، وما تفرد به فلا تعتمده، وقال بعض أصحابنا: إنه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أورمة وبراءته مما قُذف به. وكتبه صحاح، إلا كتاباً ينسب إليه، ترجمته «**تفسير الباطن**»، فإنّه مخلط»[5]. وابن أورمة هذا روى الرواية الأخيرة المتقدمة. وقال فيه الشيخ الطوسي: «وفي رواياته تخليط، أخبرنا بجميعها ـ إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو ـ ابن أبي جيد..»[6].

إلى غير ذلك من الرواة الذين يمكن العثور على أسمائهم بمراجعة المصادر الرجاليّة وغيرها، الأمر الذي يثير الريبة في روايات الغلاة كما أسلفنا، إلا إذا قامت قرائن معينة على تَثَبّتِ الراوي وصدقه.

خلاصة القول: إن ما تقدم يشهد لما ذكرناه من أن الظاهرة العامة عند الغلاة هي الكذب ولا يمنع ذلك من وجود استثناءات لذلك، فبعضهم لا يذكر في ترجمته ما يدل على ضعفه في الحديث[7]. بل إنّ بعض الغلاة قد وثقوا، كأحمد بن هلال الكرخي العبرتائي[8]، ومحمد بن علي

(1) **رجال النجاشي**، ص 365.
(2) **رجال الشيخ**، ص 343.
(3) **رجال ابن الغضائري**، ص 91.
(4) في ضبط اسمه قال العلامة: «محمد بن أورمة، بضم الهمزة، وإسكان الواو، وفتح الراء والميم، وقد تقدم الراء على الواو». **خلاصة الأقوال**، ص 397. وقد أدخلت الباء قبل الميم في طبعة جامعة المدرسين التي هي بتحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني.
(5) **رجال النجاشي**، ص 329.
(6) **الفهرست**، ص 220.
(7) كما ورد في ترجمة نصر بن الصباح، انظر: **رجال النجاشي**، ص 428، **واختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 71، وقد اعتمد الكشي عليه كثيراً في كتابه المذكور.
(8) قال النجاشي: «صالح الرواية، يعرف منها وينكر، وقد روي فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري عليه السلام»، **رجال النجاشي**، ص83، واستفاد السيد الخوئي من ذلك وثاقته، وبنى على ذلك،=

ابن بلال أيضاً[1]، وهو كسابقه مطعون في عقيدته، فهما من مدعي البابية المذمومين، كما سيأتي في كلام الشيخ الطوسي، ومع ذلك فقد وثقا.

كيف يروي الأصحاب عن هؤلاء؟

وهنا يواجهنا سؤال في المقام: وهو أنه كيف يروي الأصحاب عن أمثال هؤلاء الرواة الكذبة وبهذه الكثرة، مع أنّ هذه حالهم؟!

الظاهر أنّ ذلك كان اجتهاداً منهم، فهم لم يروا مانعاً من نقل ما يرويه الغلاة مما هو خالٍ ـ بنظرهم ـ من التخليط والغلو، واجتنبوا منها ما رأوا فيه غلواً وتخليطاً واختلاقاً، وقد تقدم في كلام الشيخ الطوسي بشأن أبي سمينة: «له كتب..أخبرنا بذلك جماعة، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عنه، إلا ما كان فيها من تخليط، أو غلو، أو تدليس، أو ينفرد به ولا يعرف من غير طريقه»[2]. وذكر نحوه في ترجمة محمد ابن سنان[3]، وطبيعي أن مثل هذا الاجتهاد ليس حجة على غيرهم.

وربّما قيل في الدفاع عن أبي سمينة: «والمتتبع لرواياته في كتاب التوحيد للصدوق، أو أصول الكافي في المعارف، يراها أنّها اشتملت على أجلّ وأدقّ المطالب»[4].

= راجع **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 152، وقد عرفت أن الشيخ فصّل في كتاب العدة بين ما يرويه حال استقامته، وما يرويه حال انحرافه، راجع **العدة في الأصول**، ج 1، ص 151. وعن ابن الغضائري: «أرى التَوَقُّفَ في حديثِهِ، إلّا في ما يَرْوِيهِ عن الحَسَنِ بن مَحْبُوب من كتاب «المَشِيْخة»، ومُحَمَّد بن أبي عُمَيْر من «نوادِرِهِ» وقد سَمِعَ هذين الكتابينِ جلّةُ أصْحاب الحديثِ واعْتَمَدُوهُ فيهما». **رجال ابن الغضائري**، ص 112، لكنّ العلامة قال: «وعندي أن روايته غير مقبولة». **خلاصة الأقوال**، ص 320، قال السيد الخوئي وقال الشيخ: «أحمد بن هلال العبرتائي ـ وعبرتا قرية بنواحي بلد إسكاف ـ وهو من بني جنيد، ولد سنة 180، ومات سنة 267، وكان غالياً، متهماً، في دينه، وقد روى أكثر أصول أصحابنا». وذكره في رجاله، في أصحاب الهادي عليه السلام، وقال: «بغدادي، غال»، وعدّه في أصحاب العسكري عليه السلام، أيضاً. وذكر في التهذيب، في باب الوصية لأهل الضلال، ذيل الحديث (812) من الجزء (9): «إن أحمد بن هلال، مشهور بالغلو واللعنة وما يختص بروايته لا نعمل عليه، (انتهى)». وقال في الاستبصار: في باب ما يجوز شهادة النساء فيه وما لا يجوز ذيل الحديث (90) من الجزء (3): «أحمد بن هلال، ضعيف، فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه، فيما يختص بنقله. وذكر النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى: أن محمد بن الحسن بن الوليد واستثنى في جملة ما استثناه مما يرويه محمد بن أحمد بن يحيى، ما يرويه عن أحمد بن هلال، وتبعه على ذلك: أبو جعفر بن بابويه، (الصدوق)، وأبو العباس ابن نوح». **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 149.

(1) **رجال الطوسي**، ص 401.
(2) **الفهرست**، ص223.
(3) المصدر نفسه، ص 219.
(4) **بحوث في مباني علم الرجال** للشيخ السند، ص 304.

ويلاحظ عليه: إنّ الراوي المذكور قد روى أيضاً روايات تحريف القرآن، وروايات التأويل الذي هو أقرب إلى التحريف، كما ذكرنا ذلك في كتاب حاكمية القرآن. وعليه، فرواياته ليست كلها على منوال واحد، وعندما نريد أن نعطي تقييماً للشخص استناداً إلى تراثه، فعلينا أن نستوعب كافة أو غالبية رواياته بالبحث والدراسة ليصار بعد ذلك إلى إصدار حكم في هذا المجال.

المحور الثاني

محاولات إعادة الاعتبار إلى الغلاة ورواياتهم

عرفنا في ثنايا البحوث السابقة، أنّ أصحابنا المتقدمين كان لهم موقف رافض للغلو بكل تعبيراته وأشكاله، وصارم في مواجهة الغلاة إلى حدّ أنّ بعضهم دعا إلى مقاطعة الغلاة ومحاصرتهم، وقد نُفي بعضهم من الحواضر العلميّة، كمدينة قم، ولا ريب أنّ موقف المتقدمين من الغلو والغلاة له أهميته، ليس من الناحية التاريخية فحسب، بل ومن زاوية معرفة الموقف الشيعي العام من الغلو والغلاة وكيفية التعامل مع رواياتهم.

ولكنْ ثمّة محاولات متأخرة يرصدها الباحث يمكن وضعها في إطار المساعي الهادفة إلى إعادة الاعتبار إلى الغلاة الذين تمّ تضعيفهم من قبل علماء الرجال، وإلى تراثهم ومصادرهم، كما سنرصد ذلك في الأبواب الآتية، وقد بذل بعض العلماء المعاصرين[1] جهوداً مضنية في هذا السياق، والواقع أنه قد استند في محاولته هذه على بعض الركائز الواهية التي لا تغني ولا تسمن من جوع، وفيما يلي نسلط الأضواء على أهم الدفاعات التي تمسك بها أصحاب هذا الاتجاه في محاولاتهم هذه:

1 ـ تضعيف الغلاة مردّه إلى روايتهم أخبار الفضائل والأسرار

وأولى المحاولات الدفاعية هي دعوى أنّ تضعيف الغلاة من قبل الرجاليين المتقدمين أمثال ابن الغضائري وأحمد بن محمد بن عيسى والنجاشي وغيرهم إنّما هو بسبب روايتهم لفضائل الأئمة عليهم السلام وكراماتهم ومقاماتهم ومراتبهم المعنوية وأسرار معارفهم، وهو ما كان جمع من المتقدمين يرى فيه غلواً، لأنّ لديهم تصوراً خاصاً حول الأئمة عليهم السلام ومكانتهم وكانوا يحكمون على من تجاوزه بالغلو. ومن هنا فلا يسعنا الحكم بالغلو على كل شخص رماه هؤلاء بالغلو[2]. بل لا يسعنا أيضاً أخذ تضعيفهم وتكذيبهم للرواة أخذ المسلمات، لأنّها تضعيفات مبنية على موقفهم من تراثهم الروائي الذي رأوا فيه غلواً، فاتهموهم بالكذب والوضع، وإليك توضيح ذلك:

---

(1) وهو الشيخ محمد سند في كتابه، الغلو والفرق الباطنية.

(2) **الغلو والفرق الباطنية**، ص132.

أما أن اتهام الراوي بالغلو، لا يثبت غلوه عندنا، فضلاً عن ردّ روايته بمجرد ذلك، فهو صحيح بشرط أن يثبت أنّ لمن طَعن بعض الرواة بالغلو معياراً خاصاً وواسعاً في تعريف الغلو مع كون هذا المعيار باطلاً بنظرنا.

والتحقق من هذا الشرط ليس سهلاً، لأنّ المتقدمين ليسوا على رأي واحد، ولا هم بأجمعهم متوسعون في مفهوم الغلو إلى حدّ أن يُدرج فيه ما أصبح اليوم من مشهورات المذهب، كعدم سهو النبي (ص) أو غيره[1]، وإنما هم ـ مع تلاقيهم على سقف معين ـ مختلفون في كثير من القضايا، فما كان يراه البعض غلواً ربما اعتقد به البعض الآخر ورآه طبيعياً، والاختلافات في هذا المجال تمتد إلى زمن أصحاب الأئمة ﷺ، وهذا ما تدلّ عليه جملة من الأخبار، من قبيل: خبر السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: «لَمْ يَكُنِ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدِلُ بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئاً وكَانَ لَا يَغُبُّ إِتْيَانَه ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْه وخَالَفَه، وكَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَامٍ ووَقَعَ بَيْنَه وبَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَاةٌ[2] فِي شَيْءٍ مِنَ الإِمَامَةِ، قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلإِمَامِ ﷺ عَلَى جِهَةِ الْمِلْكِ وإِنَّه أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ، وقَالَ أَبُو مَالِكٍ: لَيْسَ كَذَلِكَ، أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّه بِه لِلإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ والْخُمُسِ والْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَه، وذَلِكَ أَيْضاً قَدْ بَيَّنَ اللَّه لِلإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُه وكَيْفَ يَصْنَعُ بِه، فَتَرَاضَيا بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وصَارا إِلَيْه، فَحَكَمَ هِشَامٌ لأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وهَجَرَ هِشَاماً بَعْدَ ذَلِكَ»[3].

وسنذكر لاحقاً التوقيع الشريف، الذي يتضمن اختلاف الشيعة حول مسألة ما إذا كان قد فُوّض إلى الإمام ﷺ أن يخلق ويرزق أم لا؟ وجاء جوابه ﷺ أنّ الذي يخلق الأجسام ويقسم أرزاق العباد هو اللّه تعالى، وأمّا الإمام ﷺ فإنه يسأل فيعطى.

ويستمر الاختلاف إلى ما بعد عصر صحابة الأئمة ﷺ، حيث نجد علماءنا المتقدمين مختلفين في كثير من المفاهيم والقضايا الاعتقادية حتى لقد بلغ الخلاف بين المفيد وأستاذه الصدوق حدّ أن يكتب المفيد تصحيحاً لاعتقادات أستاذه، وهكذا فإنّ السيد المرتضى خالَفَ أستاذه وشيخه

---

(1) ومن أمثلة ذلك ما يدعيه الشيخ حسين النوري، قال: «قد كانت جملة من المسائل المتعلقة بالمعارف عند جماعة من أعاظم هذا العصر من المناكير التي يضللون معتقدها وينسبونه إلى الاختلاط، كوجود عالم الذر، والأظلة عند الشيخ المفيد، وطي الأرض عند علم الهدى، ووجود الجنة والنار الآن عند أخيه الرضي، وأمثال ذلك مما يتعلق بمقاماتهم ﷺ وغيره، مع تواتر الأخبار بها وصيرورتها كالضروريات في هذه الأعصار». خاتمة **مستدرك الوسائل**، ج 4، ص 218.

(2) منازعة.

(3) **الكافي**، ج 1، ص 410.

المفيد فيما يقرب من مائة مسألة في أصول الكلام[1]، وقد ألّف الشيخ قطب الدين الراوندي رسالة في هذا الشأن وجمع فيها اختلافاتهما تلك فبلغت نحو خمس وتسعين مسألة، وقال في آخرها: «لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب»[2].

وقد تقدم نقل اختلاف المدرسة القميّة عن المدرسة البغدادية في أمر الغلو والتقصير. وبناءً على ذلك، فإذا جاء وصف أحد الرواة بالغلو على لسان رجالي أو غيره فلا يسعنا رفض شهادته، إلا إذا ثبت لنا أنّ الرجالي المذكور لديه رأي متوسع في الغلو بما لا نوافقه عليه وأنه حكم بالغلو استناداً إلى ذلك الرأي الباطل بنظرنا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التوسع في مفهوم الغلو الذي عُرفت به المدرسة القميّة لا يمثل كل رموزها، فثمة أعلام كثيرون من هذه المدرسة قد ألفوا كتباً أدرجوا فيها أخباراً ذات مضامين عالية، وربما غالية بنظر البعض، كما هو الحال في كتاب «بصائر الدرجات» لسعد بن عبد اللّه الأشعري القمي، وكتاب «كامل الزيارات» لجعفر بن محمد بن قولويه القمي، وكتاب «كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر» للخزاز القمي، وكتاب «المحاسن» للبرقي، وغير ذلك من الكتب.

هذا وقد طرح البعض تفسيراً لما أقدم عليه بعض الأعلام المتقدمين من نسبة جمعٍ من المتقدمين إلى الغلو، وهو تفسير يربط القضية بـ«الظروف السياسية التي عاشها بعض رموز التّشيع وقادتهم ممن كانت لهم الكلمة النافذة والجاه العريض، كأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي حاول أن يمنع رواية بعض فضائل أهل البيت عليهم السلام التي لا يستسيغ سماعها علماء العامة، وكذلك من لم يعِ قدر أهل البيت عليهم السلام من الشيعة أنفسهم، وهم من عرفوا بالمقصرين مع الإذن برواية ما عداها، وذلك لضمان وحدة الموقف أولاً، وعدم نفور الطرف الآخر ثانياً..»[3].

ولكنّ هذا التفسير لا يمكن الموافقة عليه، لأنّ مداراة السلطة، إن لم تبلغ درجة التقية والضرورة المبيحة للحرام فإنها لا تبرر اتهام أشخاص بأمر خطير كالغلو، مع ما كان يستتبع ذلك من نفيه ومحاصرته اجتماعياً بل ربما استباحة دمه، وكيف يسوغ لهؤلاء الأعلام المعروفين بجلالتهم واستقامتهم القيام بذلك لمجرد مداراة السلطة؟! وهل هذا إلا تشكيك بدينهم، مع أنّ بالإمكان التخلص من المعضلة بطريقة أهون وأخف.

وأما أن اتهامهم له بالكذب لا يمنع من الأخذ برواياته، فهو ما يراه الوحيد البهبهاني، قال: «ثم

---

(1) **مسالك الإفهام**، ج 14، ص 172.

(2) كشف المحجة لثمرة المهجة، ص 64، وقد ذكر السيد أن هذه الرسالة يوجد عنده نسخة منها، كما أنّ الشهيد الثاني أدرجها في بعض رسائله.

(3) **مجلة تراثنا**، ج59، ص158. من مقال للسيد ثامر العميدي.

اعلم أنه (أحمد بن محمد بن عيسى) والغضائري ربما ينسبان الراوي إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً بعد ما نسباه إلى الغلو، وكأنّه لروايته ما يدل عليه ولا يخفى ما فيه وربما كان غيرهما أيضاً كذلك، فتأمل»[1].

أقول: ربما كان للعلمين المذكورين (الغضائري وأحمد بن محمد بن عيسى) وغيرهما من المتقدمين رؤية خاصة متوسعة في مفهوم الغلو أكثر من اللازم، ومن حق البهبهاني وغيره أن يختلف معهم في ذلك، وأن لا يرى ما يرونه غلواً كذلك، بل يراه اعتقاداً صحيحاً، بيد أنّ هذا شيء، والقول أنهما ربما اتهما الراوي بالكذب، لمجرد أنه بنظرهما مغال، أمر آخر، وهذا بعيد للغاية، لأنه اتهام بلا دليل، ونحن نجلّ العلمين عن ذلك. فهما وغيرهما من المتقدمين عندما حكموا بكذب أحد الغلاة، فقالوا: كذاب غال، أو غال كذاب، فإن ظاهرهم أنّ الكذب اتهام آخر غير الغلو، ألا ترى أنهم قد يحكمون بكذب راوٍ من الغلاة، ولا يحكمون بكذب آخر مع أنهم رموه بالغلو، ما يعني أن الاتهام بالكذب ليس مرتبطاً عندهم بغلوه، وهذا كتاب رجال ابن الغضائري بين أيدينا، ونحن نراه في بعض الأحيان يجمع بين الوصفين المذكورين[2]، وفي أحيان أخرى يفكك بينهما، ويصف الراوي بالغلو والارتفاع فقط[3].

2ـ دعوى أنّ كذب الغلاة لا يعني مخالفة ما يقولونه للواقع

ومن النقاط المثيرة للجدل التي يطرحها بعض المعاصرين في سياق إعادة الاعتبار للغلاة: أنّ للكذب عدة معانٍ، وعليه، فتكذيب الغلاة على لسان الأئمة عليهم السلام مما هو وارد في العديد من الأخبار لا ينحصر معناه بكون ما يروونه افتراءً على الأئمة عليهم السلام، بل ربما كان ما يروونه عنهم عليهم السلام صادقاً، لكن حيث إنّهم أفشوا السر وتكلّموا بغير إذن نُسبوا إلى الكذب.

وقد أسس الشيخ المعاصر لهذه الفكرة من خلال التشكيك في كون الكذب ذا معنى واحد، وهو عدم مطابقة الكلام للواقع، وإنما للكذب في اللغة معانٍ كثيرة، أنهاها إلى عشرة، وبعد ذكر تلك المعاني، قال: «إن إسناد الكذب في الاستعمال الروائي لبعض الرواة ليس من الضروري أن يكون بمعنى الإخبار بخلاف الواقع، فإذا ورد كذب عليّ فلان وأذاع سري يحتمل فيها جملة هذه المعاني العشرة الأخرى. ولا نريد من تعدد هذه المعاني تعددها بلحاظ أصل المعنى، بمعنى أن

(1) **الفوائد الرجالية**، للوحيد، ص 39.

(2) راجع كلام ابن الغضائري في ترجمة صالح بن سهل الهمداني، وصالح بن عقبة، وفرات بن أحنف، ويونس بن ظبيان. **رجال ابن الغضائري**، ص 69، 84، 101.

(3) وهذا تكرر في العديد من الأسماء، على سبيل المثال يقول في ترجمة السياري: «ضَعِيْفٌ، مُتهالِكٌ، غال، مُنْحَرِفٌ»، المصدر نفسه، ص 40.

يكون للكذب عشرة معانٍ بنحو المشترك اللفظي، بل المراد أنّ المعاني المستعمل فيها الكذب ولو بلحاظ المناسبات الموجودة بينه وبين المعاني الأخرى هو [هي] بتعداد عشرة معانٍ أخر كثيرة الاستعمال، فالاستعمال المتقدم يحتمل فيه أن يكون بمعنى كذب عليّ أي خالف عهدي، أو بمعنى ردّ عليّ ما أمرته به، أو بمعنى وهم في بعض ما قال، أو بمعنى تمنى عليّ الأماني الباطلة أي أراد منه ما ليس بحق»[1]. ثم عدد المعاني العشرة، وهي:1 ـ مخالفة الوعد أو العهد. 2 ـ الرد، 3 ـ الوهم، 4 ـ التمني بغير حق، 5 ـ الانصراف عن الحق، 6 ـ كذب بمعنى وجب، 7 ـ كذب عنه أحجم، 8 ـ الخطأ من دون تعمد الخلاف، 9 ـ الإغراء، 10 ـ الإنكار[2].

ثم إنه استشهد لمدعاه بإطلاق لفظ الكذب في بعض النصوص على الكلام مع كونه مطابقاً للواقع.

ونسجل على كلامه ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ مفهوم الكذب في اللغة والعرف واضح ولا لبس فيه، وليس له إلا معنى واحد، أو قل أصل واحد، ومرجع كل ما ذكر في تعريفه إلى هذا المعنى الواحد، وهو ما يقابل الصدق[3]، وذلك بتعمد إراءة غير الواقع بقول أو فعل، حالاً أو استقبالاً، وما ذكره في المعاني العشرة ليست معانٍ أخرى للكذب، بل هي إما مصاديق للعنوان نفسه، أو إنها استعمالات، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فالمعنى الأول الذي ذكره، وهو خلف الوعد أو العهد، ليس معنى آخر من معاني الكذب، بل إنّ خلف الوعد هو من مصاديق الكذب في كثير من الأحيان، وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه[4]، فمن أخبر عن عزمه على فعل شيء وكان عازماً عند الإخبار على عدم الوفاء فهو كاذب، وكذلك المعنى الثاني، أعني ما ذكره بعنوان الرد، مستشهداً بكلام صاحب لسان العرب، قال ابن منظور: «وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾[5]؛ قال الزجاج: أَي ليس يَرُدُّها شيءٌ، كما تقول حَمْلَةُ فلان لا تَكْذِبُ أَي لا يَرُدُّ حَمْلَتُه شيء»[6]، فهو ليس معنى آخر للكذب، بل مرجعه إليه، ولكن كذب كل شيء وصدقه هو بحسبه، ووقعة القيامة صادقة، وسوف تتحقق وليست كاذبة وغير مطابقة للواقع، ونفي الكذب

---

(1) **الغلو والفرق الباطنة**، ص 149 ـ 151.

(2) المصدر نفسه.

(3) قال ابن منظور: «الكذب نقيض الصدق». **لسان العرب**، ج 1، ص 704.

(4) كما ذكر السيد الخوئي، انظر: **مصباح الفقاهة**، ج 1، ص 604.

(5) سورة الواقعة، الآية: 2.

(6) **لسان العرب**، ج 1، ص 706.

عن الوقعة هو نفي للكذب عمن أخبر بها وهو الحق جلّ وعلا. وكذلك الحال فيما ذكره من المعنى الثالث، أعني الوهم، فهو ليس من معاني الكذب. واستشهاده بما ذكره ابن منظور، حيث قال: «وقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾..[1] يقول: ما أَوْهَمه الفؤَادُ أنه رأَى، ولم يَرَ، بل صَدَقه الفُؤَادُ رُؤْيَتَه»[2]، هو في غير محله، لأنّ المقصود بالآية أنّ ما رآه (ص) ليس صورة مغايرة للواقع، فما كَذَبَ فؤَادُ محمدٍ (ص) ما رَأَى؛ بل قد صَدَقَه فُؤَادُه. وهكذا الحال في سائر ما ذكره ولا نطيل بالرد عليه لوضوح وهنه.

باختصار: إنْ أراد أنّ لكلمة الكذب معانٍ متعددة، فتكون من قبيل المشترك اللفظي، فكلامه في منتهى الغرابة، وإن أراد بها الاستعمالات المتعددة، فعليه الاعتراف بأنّ ثمة أصلاً واحداً للكلمة، وما سواه هو استعمال مجازي ويحتاج في حمل اللفظ عليه إلى قرينة، خاصة أو عامة.

ربما يقال: إنّ الكذب أطلق في الكتاب، حتى مع كون الكلام مطابقاً للواقع، كما في قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[3]. فقد حكم على من قذف مؤمناً بالفاحشة بأنّه كاذب، إن لم يأت بالشهداء، مع أنه قد يكون صادقاً بمعنى أنّ ما رآه مطابق للواقع.

ولكننا نقول: إنّ ما جاء في الآية ليس معنى آخر للكذب عند الشارع، وإنما المراد من اتهام القاذف بالكذب تنزيل شهادته منزلة الكذب عند اللّه تعالى، لأنهم نطقوا بما فيه تشنيع وعيب دون شهود، والهدف من عده كاذباً عند اللّه تعالى هو حماية أعراض المؤمنين والستر عليهم. وبعبارة أخرى: مع أنّ الكذب عرفاً ولغة بمعنى مخالفة الواقع، فإنّ اللّه تعالى في الآية قد عدّ مخالفة الحق كذباً. فالواقع في هذه القضايا هو ما يطابق الحق، أما ما يؤدي إلى تجاوز الحقّ فهو كذب عنده ولو كان مطابقاً للواقع، وهذا النوع من التنزيل معروف عند الشارع، كما في تنزيل الطواف في البيت منزلة الصلاة.

وعليه، فلا يصح أن يُستفاد من الآية معنىً عاماً وهو أنّ المخبر إذا لم يكن مرخصاً في الإخبار، فإخباره يكون كذباً مع كون ما أخبر به هو عين الواقع.

الملاحظة الثانية: دعوى «وجود كذب اصطلاحي عندهم ﷺ وهو بمعنى إذاعة السر»[4] مردودة بأنه هذا لم يثبت أصلاً، فالشارع لم يغيّر معنى الكذب ولم ينقله عما هو عليه في اللغة

---

(1) سورة النجم، الآية: 11.
(2) **لسان العرب**، ج 1، ص 706.
(3) سورة النور، الآية: 13.
(4) **الغلو والفرق الباطنية**، ص 155.

والعرف بحيث يضع له اصطلاحاً خاصاً، في سياق معيّن، فإنّ النقل عن المعنى اللغوي إلى معنى اصطلاحي يحتاج إلى عناية خاصة وتكرر في الاستعمال على لسان الشارع ولو في السياق الخاص، وهذا ما لم نجد عليه دليلاً.

وما استفاده من بعض الأخبار من أنّ كذب الغلاة مما هو وارد في الأخبار هو بمعنى إذاعة سرهم عليهم السلام حتى لو كان ما رووه صادقاً، هو مما لم يأتِ عليه بشاهد تام، فإنّ من أقوى ما استدل به عليه هو ما ورد في وصية أبي جعفر الباقر عليه السلام لأبي جعفر النعمان الأحول: «يا ابن النعمان إنّ العالم لا يقدر أن يخبرك بكل ما يعلم. لأنه سر اللّه الذي أسره إلى جبرئيل عليه السلام وأسره جبرئيل عليه السلام إلى محمد (ص) وأسره محمد (ص) إلى علي عليه السلام وأسره علي عليه السلام إلى الحسن عليه السلام وأسره الحسن عليه السلام إلى الحسين عليه السلام وأسره الحسين عليه السلام إلى علي عليه السلام وأسره علي عليه السلام إلى محمد عليه السلام وأسره محمد عليه السلام إلى من أسره، فلا تعجلوا فواللّه لقد قرب هذا الأمر ثلاث مرات فأذعتموه، فأخره اللّه. واللّه ما لكم سر إلا وعدوكم أعلم به منكم. يا ابن النعمان ابق على نفسك فقد عصيتني. لا تذع سري، فإنّ المغيرة بن سعيد كذب على أبي وأذاع سره فأذاقه اللّه حر الحديد. وإنّ أبا الخطاب كذب عليّ وأذاع سري فأذاقه اللّه حر الحديد»[1]. وقد اعتبر أنّ الرواية صريحة في أنّ المراد من كذب المغيرة هو إذاعة الأسرار، لأنّ ذلك هو محط الكلام في الخبر[2].

ولكن هذا الشاهد وبصرف النظر عن ضعفه سنداً بالإرسال، لا دلالة له على مدعاه، إذ الإمام عليه السلام قد رمى المغيرة وأبا الخطاب بالكذب وإذاعة السر، والعطف يقتضي المغايرة، وكون الكلام عن إذاعة السر فقط غير دقيق، لأنه قبل هذه الفقرة كان يتحدث عن الكذب[3] وليس إذاعة السر. على أنّ ذلك لا يثبت مدعاه، لأنّ حتى لو كان الكلام عن إذاعة السر فلا يمنع أن يضيف الإمام عليه السلام إلى إذاعة السر عيباً آخر فيهم وهو الكذب. وعلى فرض أنّ إذاعة السر هنا أريد بها الكذب وكان العطف هو عطف بيان وتفسير، فيكون ذلك قرينة على إرادة ذلك في خصوص الرواية، ولكنْ ما الموجب لحمل تكذيب الغلاة الوارد في سائر الأخبار الأخرى على أنه بمعنى إذاعة الأسرار مع عدم وجود قرينة تثبت ذلك وخلوها من ذكر إذاعة السر، وعدم ثبوت اصطلاح لهم بذلك؟!.

وعليه، فإذا ورد في مورد من الموارد تكذيب شخص من الغلاة أو غيرهم فلا مبرر لحمل التكذيب على إرادة إذاعة السر إلا إذا وجدت قرينة على ذلك.

(1) **تحف العقول**، ص 310.

(2) **الغلو والفرق الباطنية**، ص 158.

(3) حيث جاء: «يا ابن النعمان إنا أهل بيت لا يزال الشيطان يدخل فينا من ليس منا ولا من أهل ديننا، فإذا رفعه ونظر إليه الناس أمره الشيطان فيكذب علينا، وكلما ذهب واحد جاء آخر». **تحف العقول**، ص 310.

3 ـ لا ضرورة للتدقيق السندي في روايات المعارف

ومن المقولات المطروحة في هذا المجال أنه لا حاجة إلى التدقيق السندي في أخبار الغلاة، لأنّ «البحث في أسانيد الروايات واعتبار الكتب وأنحاء الدلالة وإن كان أمراً لا يغفل عنه ولا تنكر فائدته بل وضرورته، ولكن إنما يمارسه من يتوخى تقرير الحجية النقلية، وأما من يتوخى الحجية العقلية فالبحث الصدوري والدلالي إنما دوره يكون موطئاً وممهداً لأصل التصور ومعطيات أصل الاحتمالات والمحتملات لا الحجية التصديقية العقلية..»، ويضيف صاحب هذا الكلام قائلاً: «فمن الغفلة الخطيرة والتفريط العظيم حصر الاستفادة من تراث المعارف سواء ظهور الآيات أو الروايات على خصوص شرائط الحجية النقليّة التعبدية الظنية، نظير ما صدر من تأليفات في الآونة الأخيرة، حاصرة الاستفادة والاعتبار في البحث في روايات المعارف بخصوص الشرائط المعتبرة في صحة صدور الرواية»[1]. ثم يسجل ما في هذا التوجه من ثغرات وهفوات: وعمدتها أنّ مضامين أخبار المعارف الضعيفة تسهم في توليد التصور والاحتمال، «وأصل التصور والاحتمال في أفق البحث المعرفي بالغ الأهمية»، ولا سيما أنّ هذا التراث الخبري يطل بنا على فضاءات عقدية «لم يتطرق إليها في العلوم العقليّة الفلسفية والذوقية العرفانية إلى يومنا هذا مع كثرتها وخطورتها»، كما أنّ الأخبار الضعيفة بتراكمها تشكل عنصراً يساعد في حصول التواتر، أو قرينة تسهم في حصول اليقين في حال ضمها إلى قرائن أخرى «مستفادة من الكتاب أو السُّنة، ومحكمات العقل»[2]. ويشير أيضاً إلى محذور يتسبب به إهمال هذا التراث وهو الوقوع في إشكالية رد الخبر الضعيف، وهذه النقطة الأخيرة لنا معه فيها وقفة مستقلة.

وتعليقاً على ما ذكره نقول:

أولاً: إنّ التراث الخبري الضعيف في الوقت الذي نعتبره فاقد الحجية فإننا لم نطلب ولم يطلب أحد رميه في البحر، لأنّ ضعفه لا يعني وضعه، فقد يصدق الكاذب، ولكن غاية ما يمكن أن يذكر له من فائدة ـ بعد غربلته بعرضه على محكمات الكتاب وقطعيات العقول ورفض ما خالفها ـ هي صلاحيته للتأييد، ومساهمته ـ في حال ضمه إلى قرائن أخرى ـ في حصول اليقين أو الاطمئنان، وأما مساهمته في توليد التصورات والاحتمالات، فهي لا تنكر، لكن ذلك ليس ذا أهمية، ولا سيما أنّ غالب مضامين هذا التراث تدور حول جملة من المفاهيم أو القضايا الغيبية التي هي في الأعم الأغلب مما لا يكون إلى إثباتها سبيل عن غير طريق مدرسة الوحي وما ورد في الكتاب والسُّنة. وعليه، لا مفرّ من الرجوع إلى إعمال قواعد التدقيق السندي، وكذا قواعد قراءة النص واستنطاقه.

(1) **الغلو والفرق الباطنية**، ص 23 ـ 24، ويشير في الحاشية إلى كتابي «مشرعة **بحار الأنوار**»، و«صحيح **الكافي**».
(2) المصدر نفسه، ص 24 ـ 27.

ولنا أن نتساءل: هل إنّ عالم (أو عوالم) الميثاق والذر والأظلة والأشباح مثلاً مما يمكن للعقل أن يدلي بدلوه في إثباته أو نفيه من أصل؟ وهل يمكن للمنهج العقلي أن يثبت أو ينفي الرجعة أو حساب القبر أو حقيقة الصراط أو معنى الأعراف؟ وهل يتسنى لنا إثبات هذه الأمور من دون استخدام قواعد قراءة النص؟ وعليه فما فائدة الاحتمال الذي تولده الروايات الضعيفة التي رواها الغلاة أو غيرهم؟!

ثانياً: إنّ قضايا الاعتقاد والمعارف تحتاج إلى التشدد السندي أكثر من حاجة التراث الروائي الفقهي إلى ذلك، لأنّ تراث المعارف هو تراث قد شابه الدسّ والوضع أكثر بكثير من تراث الفقه، كما هو معروف عند أهل الفن، وعليه فلا مجال للتسامح مع هذا التراث، لأنّ التسامح يتسبب في محاذير شتى، ليس أقلها إسهامه في بناء تصورات عقدية على أسس واهية، مع أنّ المعارف لا تبنى إلا على أسس يقينية أو وثوقية[1]، كما أنّ بعض التصورات تلقي بظلالها على سلوك الإنسان، وتؤثر على استقامته وأخلاقه، وسوف نلاحظ في بعض المطالب الآتية أنّ أعظم الانحرافات التي وقع فيها الغلاة انطلقت من تصورات عقدية خاطئة. ومن هنا يكون الأجدى هو الرجوع إلى التراث الذي رواه الثقات المؤتمنون على دين اللّه تعالى عقيدة وشريعة، ففي أخبار هؤلاء من الكنوز ما يغنينا عن الرجوع إلى التراث الملتبس والمشوب بالوضع والكذب.

4 ـ حرمة رد الخبر الضعيف

ومن الأفكار التي طرحها أنّ الأخبار الضعيفة يحرم ردها، قال: «أحد أحكام الخبر الضعيف حُرمة ردّه ما لم يَذُدك عنه دليلٌ قطعيّ لدلالة قطعيّة قرآنيّة، أو سُنّة قطعيّة.. يعني إذا لم يتعارض مع الدلالة القطعيّة للكتاب والسُّنّة.. وحُرمة ردّ الخبر الضعيف قاعدة مُسلّمة عند الأصوليّين والأخباريّين.. وحرمة الردّ غير حُجّيّة الخبر..»[2].

ولكن ماذا تعني حرمة الرد؟

قال: «حرمة الرد صناعياً تفسر بجملة من الأمور:

أ ـ لزوم الفحص ما دام الاحتمال قائماً عن مضمون الرواية واعتباره بالعرض على المحكمات من الكتاب والسُّنة والعقل.

ب ـ عدم جواز الحكم بالنفي مع عدم الدليل على النفي، بل اللازم تقرير قيام الاحتمال والعمل بمقتضاه من الفحص والتنقيب.

---

(1) كما أثبتنا ذلك في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 334 وما بعدها.

(2) **الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد**، ص 236.

ت ـ التسليم الإجمالي أو المعلق على فرض الصدور الواقعي».

ث ـ قيام الدرجة النازلة من العلم، وهو أصل التصوّر الموجب للاحتمال المنجز للفحص، وهو يرجع مآلاً إلى نقطة «ألف»، وإن كان بينهما فرق..»[1].

وقد ذكر أنّ الأخبار هي دليل هذه القاعدة المسلمة[2]، أعني قاعدة حرمة ردّ الخبر الضعيف.

ولنا على كلامه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إنّ الرد إن كان بمعنى تكذيب الخبر ونفي صدوره عنهم عليهم السلام فلا يحتاج ذلك إلى دليل من الأخبار لإثبات حرمته، فهو من القول بغير علم، وهو مما نص القرآن الكريم على رفضه والنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[3]. ومن الأخبار التي قد يستدل بها لهذه القاعدة: صحيح أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «واللَّه إِنَّ أَحَبَّ أَصْحَابِي إِلَيَّ أَوْرَعُهُمْ وأَفْقَهُهُمْ وأَكْتَمُهُمْ لِحَدِيثِنَا، وإِنَّ أَسْوَأَهُمْ عِنْدِي حَالاً وأَمْقَتَهُمْ لَلَّذِي إِذَا سَمِعَ الْحَدِيثَ يُنْسَبُ إِلَيْنَا ويُرْوَى عَنَّا فَلَمْ يَقْبَلْه اشْمَأَزَّ مِنْه وجَحَدَه وكَفَّرَ مَنْ دَانَ بِه وهُوَ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الْحَدِيثَ مِنْ عِنْدِنَا خَرَجَ وإِلَيْنَا أُسْنِدَ فَيَكُونُ بِذَلِكَ خَارِجاً عَنْ وَلَايَتِنَا»[4]. ولكنّ هذا الذم إنما استحقه مثل هذا الشخص بسبب «الاعتماد على الذوق، والرأي في طرح الرواية بدون تتبع وإعمال للموازين، وعلى التسرع بالنفي والإنكار مع أنّ مجرد عدم الحجيّة لا يسوِّغ الإنكار والتكفير»[5].

هذا إذا أريد من الردّ تكذيب الخبر، وأما إن أريد به الردّ في مقام العمل، بمعنى عدم التعويل ولا ترتيب الأثر عليه، فهذا مما لا ينبغي التشكيك في مشروعيته، لفرض كون الخبر مما ثبت لنا عدم حجيته، فكيف يستند إليه في مقام العمل؟! وإذا كان الضعف لا يعني كذب مضمون الخبر بل احتمال الصدور واقعاً قائم، ففي مقابل ذلك ثمة احتمال في أن يكون الخبر موضوعاً، وهو احتمال قائم ولا راد له، وإذا كان احتمال صدوره يدفع إلى عدم تكذيب الخبر، مخافة ردّ ما صدر عنهم، فإنّ احتمال وضعه وافترائه يدفع باتجاه عدم ترتيب الأثر عليه.

ثانياً: أمّا ما ذكره في محتملات القاعدة، ففيما عدا الاحتمالين الأول والثاني، يوجد نقاش في سائر الاحتمالات، أما الاحتمال الرابع فمرجعه إلى الأوّل، وهو معترف بذلك، وأما الاحتمال الثالث، فيرد عليه أنّ التسليم الإجمالي، إنما يكون له محل فيما لو ثبت صدور هذا المفهوم العقدي

(1) **الغلو والفرق الباطنية**، ص 26.
(2) **الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد**، ص 236.
(3) **سورة الإسراء**، الآية: 36.
(4) **الكافي**، ج 2، ص 223، و**بصائر الدرجات**، ص 557.
(5) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، ص 143.

عنهم، ولم ندر ما حقيقته، ودار الأمر بين أكثر من احتمال، كما هو الحال في عالم الذر مثلاً أو الأعراف أو معنى الصراط، فهذه المفاهيم جاءت في النصوص الصحيحة، ولكن على فرض أنه لم تتضح حقيقتها، فهنا يمكن القول بكفاية التسليم الإجمالي بها، بل قد قيل بكفاية الاعتقاد الإجمالي حتى لو أمكن الاعتقاد التفصيلي. وهذا خارج عن بحثنا. وأما إذا كان المفهوم محتمل الصدور عنهم عليهم السلام فلا معنى لتوطين النفس عليه ولو الإجمالي، لأنه كيف توطِّن النفس على مفهوم متزلزل الثبوت؟! أما ما ذكره من «التسليم المعلَّق على فرض الصدور»، فهو غير ذي جدوى، لانتفاء شرطه، فالتسليم إما أن يكون منجزاً أو لا يكون، أما التسليم المعلق فلا معنى له، بل قد يقال: إنّ التسليم المعلق يقابله عدم تسليم معلق أيضاً، لأنّ احتمال الوضع في الخبر قائم، وهو احتمال يدفع بدوره باتجاه رفض التسليم في حال عدم الصدور، مخافة توطين النفس على أمر لا واقعية له، إلا أن يقال: إنه لا محذور في ذلك.

ثم لو أنّ التسليم كان ممكناً بشكل أو بآخر فما الدليل على وجوبه بعد الفحص وعدم الوصول إلى قناعة؟! ألا يكون مؤمَنًا عنه بقاعدة البراءة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]؟ بل قل: ما الدليل على وجوب الفحص الذي ذكر في الاحتمال الأول؟ إذ ما دام أنّ المفهوم الذي تتضمنه الأخبار ليس مما يتوقف عليه صحة الاعتقاد ولا يتقوم به الإيمان أو الإسلام، فلا دليل على وجوب الفحص عنه؟ كما أوضحنا ذلك مفصلاً في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي، فليراجع.

(1) سورة الإسراء، الآية: 15.

الباب الثالث

الغلاة وتحريف السُّنة

المحور الأول: دور الغلاة في وضع الأحاديث

المحور الثاني: الغلاة وتأويل النصوص وتفريغها من مضامينها

في هذا المحور سوف نتناول دور حركات الغلو في العبث بالسُّنة النبوية الشريفة، من خلال ما قاموا به من وضع الأحاديث ودسها في الكتب، وما بذلوه من جهود رامية إلى تأويل الأحاديث تأويلاً تحريفياً لا يستند إلى قاعدة يمكن التعويل عليها.

المحور الأول

دور الغلاة في وضع الأحاديث

1 ـ **الغلاة: أصل الوضع**

2 ـ **الفرق الغالية ودورها في وضع الحديث**

3 ـ **مجال الأخبار الموضوعة من قبل الغلاة**

4 ـ **جهود مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تنقية التراث من الغلو**

5 ـ **هل خلت مصادرنا الحديثية من تراث الغلاة؟**

للغلو دوره الخطير وتأثيره السلبي الكبير على الفكر والسلوك، ولا نبالغ إنْ قلنا إنّ أبرز وأخطر بصماته التي تركها كانت على مصادر الفكر الإسلامي عقيدة وشريعة، فقد عبث الغلاة بالكتاب الكريم وأعملوا فيه سيف التأويل دون ضوابط مفهومة ولا أسس مبرهنة، بحيث فسروا كل شيء بكل شيء، كما قال بعض العلماء، وكذلك فقد عبثوا بالسُّنة الشريفة من أكثر من زاوية أو جهة. وقد تطرقنا إلى عبثهم بتفسير الآيات القرآنية في كتاب «حاكمية القرآن»، فليراجع، وما نروم التطرق إليه هنا في هذا المحور هو الحديث عن دورهم في العبث بالسُّنة، حيث إننا سندرس أولاً دور الفرق الغالية في التلاعب بالسُّنة وضعاً، وتزويراً، وتأويلاً لنصوصها على حسب أهوائهم، ثم نقدم بعض النماذج للأحاديث التي تلاعبوا بها وبتروها من سياقها ليعطوها معنى مختلفاً ومغايراً لظاهرها بما يلائم أفكارهم وأهواءهم.

1 ـ الغلاة: أصل الوضع

إنّ وضع الأحاديث على لسان النبي الأكرم (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام هو مصيبة كبرى ابتليت به السُّنة، ما أدى إلى اختلاط الحق بالباطل والفاسد بالصحيح، وهذا الاختلاط كان له تداعيات خطيرة لا نزال نعاني من تبعاتها إلى يومنا هذا. والوضع قد مارسته فرق وجماعات عديدة، لأغراض شتى، منها السياسية ومنها المذهبية ومنها المصالح والأهواء، إلى غير ذلك من الأغراض[1].

(1) لقد بحثنا ذلك في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي** فليراجع.

وقد عُرف عن الغلاة أنّهم مارسوا عمليّة وضع الأحاديث بشكل كبير جداً، سواء في المجال العقدي أو التشريعي، ودورهم في الوضع أمر مؤكد ولا يرتاب الباحثون فيه، ولا يشككون في كونه دوراً محورياً، بل لا نبالغ بالقول: إن أصل الوضع في الحديث ـ بمعنى الظاهرة العامة والممنهجة وليس حالات الوضع الجزئية والمتفرقة ـ كان من الغلاة. وقد أشارت الأحاديث الكثيرة والمستفيضة المروية عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام إلى هذا الدور، ففي الحديث عن الإمام الرضا عليه السلام: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. يا ابن خالد إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة الذين صغروا عظمة اللّه..»[1].

وفي خبر آخر رواه الكشي بسنده عن سعد، قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي يحيى سهل بن زياد الواسطي، ومحمد بن عيسى بن عبيد، عن أخيه جعفر وأبي يحيى الواسطي، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «كان بنان يكذب على علي بن الحسين عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد. وكان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد، وكان محمد بن بشير يكذب على أبي الحسن موسى عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد، وكان أبو الخطاب يكذب على أبي عبد اللّه عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد، والذي يكذب عليّ محمد بن فرات. قال أبو يحيى: وكان محمد ابن فرات من الكتاب، فقتله إبراهيم بن شكلة»[2].

2 ـ الفرق الغالية ودورها في وضع الحديث

ولمزيد من توضيح ما ذكرناه حول أنّ الغلاة كانوا محور الوضع وأصله نشير إلى ما عثرنا عليه في الأحاديث والمصادر مما يؤشر على دور معظم الفرق المغالية في وضع الأحاديث، والكذب على الأئمة عليهم السلام:

أ ـ السبئية والكذب على علي عليه السلام

قد عرفت أنّ أولى الفرق المغالية في التاريخ الإسلامي هي الفرقة السبئية، وهذه الفرقة مارست الوضع، فقد ورد في بعض الأخبار أنّ السبئية كذبوا على علي عليه السلام، وفي خبر الكشي بسنده عن ابن سنان، عن أبي عبد اللّه أنه قال: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس.. وكان أمير المؤمنين عليه السلام أصدق من برأ اللّه بعد رسول اللّه وكان الذي يكذب عليه ويعمل في تكذيب صدقه ويفتري على اللّه عبد اللّه بن سبأ..»[3].

---

(1) **التوحيد**، ص364 و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص 130.

(2) **رجال الكشي**، ج 2، ص 591.

(3) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 593. في السند «محمد بن خالد الطيالسي وهو لم يوثق في الرجال إلا أنه ممن وقع في أسانيد **كامل الزيارات**»، لمن يكتفي بذلك في التوثيق.

وفي صحيح أبان بن عثمان المتقدم، قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «لعن اللّه عبد اللّه ابن سبأ أنه ادعى الربوبية في أمير المؤمنين عليه السلام وكان واللّه أمير المؤمنين عليه السلام عبداً للّه طائعاً، الويل لمن كذب علينا. وإنّ قوماً يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا، نبرأ إلى اللّه منهم نبرأ إلى اللّه منهم»[1].

وبذلك اتضح أنّ ثّمة اتهاماً واضحاً للسبئية بالكذب، لكن ليس واضحاً من هذين الخبرين، أنّ الكذب الذي قاموا به كان بوضع أخبار بشكل عام، وإنما يرجح أنّهم كذبوا على علي عليه السلام بدعوى ألوهيته، خلافاً لما يقوله عن نفسه، وكذلك كذبوا في دعوى أنّ ابن سبأ نبي، ولكنّ من يكذب في هذه القضايا الخطيرة لن يتورع أن يكذب في غيرها.

ب ـ البنانية/البيانية

ومن الفرق الغالية: البنانية، وقيل: البيانية، وهم أتباع بنان بن سمعان النهدي، وقيل: هو نفسه بيان التّبّان[2]، وقد اختلف في اسمه، فقيل بنان، قال العلامة: «بنان ـ بضم الباء بعدها النون قبل الألف وبعدها»[3]، وقيل إنه بيان، وقد رجح ذلك بعض الأعلام[4]، وهو في محله بقرينة ما ذكروا في ترجمته من أنه قال إن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[5] هو إشارة إليه[6]، ولا تتوهم أن بناناً وبياناً هما شخصان، بل هما شخص واحد جزماً، كما لا يخفى، قال الذهبي: «بيان الزنديق. قال ابن نمير: قتله خالد بن عبد اللّه القسري وأحرقه بالنار. قلت: هذا بيان بن سمعان النهدي من بني تميم، ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بإلهية علي، وأن فيه جزءاً إلهياً متحداً بناسوته، ثم من بعده في ابنه محمد ابن الحنفيّة، ثم في أبي هاشم ولد ابن الحنفية، ثم من بعده في بيان هذا، وكتب بيان كتاباً إلى أبي جعفر الباقر، يدعوه إلى نفسه، وأنه نبي»[7]. وقال الصفدي: «بيان بن سمعان التميمي

---

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 1، ص 324.

(2) **عيون الأخبار** لابن قتيبة، ج 2، ص 165، واستظهر في الأعيان أن بياناً التبان وبياناً بن سمعان واحد، **أعيان الشيعة**، ج 3، ص 626. وبيان كما هو اسم لشخص، فإنه يأتي وصفاً لبعض الأشخاص، وهو عبد اللّه بن محمّد بن عيسى، راجع: **الرسائل الرجالية** للكلباسي، ج 3، ص 281، وهذا الرجل معاصر للأئمة المتأخرين، أعني الرضا عليه السلام ومن بعده، فليس هو من صدر فيه اللعن والذم، انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 281.

(3) **خلاصة الأقوال**، ص 328.

(4) انظر: **منتهى المقال في علم الرجال**، ج 2، ص 177، **وأعيان الشيعة**، ج 3، ص 606.

(5) سورة آل عمران، الآية: 138.

(6) انظر: **عيون الأخبار** للدينوري، ج 2، ص 165، **والكامل في التاريخ**، ج 5، ص 209.

(7) **ميزان الاعتدال**، ج 1، ص 357.

النهدي كان من الغلاة في علي، وإليه تنسب الطائفة البيانية، وغلا في علي بن أبي طالب ﵁ حتى قال: هو إله وحلّ فيه جزء إلهي اتحد بناسوته، به كان يعلم الغيب ويظفر بالكفار وبه اقتلع باب خيبر وأن روح الإله تعالى حلّت في علي، ثم من بعده في ابنه محمد ابن الحنفية، ثم من بعده في ابنه أبي هاشم، ثم من بعده في بيان نفسه، وذهب لعنه اللّه إلى أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً وأنه يهلك إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1]، تعالى اللّه عز وجل عن قوله وافترائه علواً كبيراً وكتب بيان إلى محمد الباقر ﵁ كتاباً دعاه فيه إلى نفسه، وكان من جملته: أسلم تسلم وترقى في سلم، فإنك لا تدري حيث يجعل اللّه النبوة، فأمر الباقر ﵁ رسول بيان أن يأكل كتابه فأكله فمات من ساعته، ولا خفاء بكفره وكفر تابعيه، ولما ظهر عن بيان هذا ما ظهر قتله خالد ابن عبد اللّه القسري»[2].

والبنانية من الفرق التي كذبت على الأئمة من أهل البيت ﵈، فقد مرّ في الحديث عن الإمام الرضا ﵇: «كان بنانُ يكذب على علي بن الحسين ﵇ فأذاقه اللّه حر الحديد»[3].

وفي رجال الكشي بسنده عن ابن سنان، قال: قال أبو عبد اللّه ﵇: «إنا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا، فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس.. ثم ذكر أبو عبد اللّه: الحارث الشامي وبنان، فقال: كانا يكذبان على علي بن الحسين ﵉..»[4].

وستأتي الرواية عن أبي جعفر ﵇: «برئ اللّه ورسوله من المغيرة بن سعيد، وبنان [ابن سمعان]، فإنهما كذبا علينا أهل البيت».

ج ـ المغيرية ووضع الأحاديث

والمغيرية أيضاً وهم أتباع المغيرة بن سعيد هم أبرز الفرق المغالية التي قامت بوضع الأخبار على لسان الأئمة ﵈ ودسّها ـ وهنا تكمن الخطورة ـ في كتب أصحابهم. وإليك بعض الأخبار حول دورهم هذا:

روى الكشي بإسناده عن يونس، عن هشام بن الحكم، أنه سمع أبا عبد اللّه ﵇ يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر

(1) **سورة القصص**، الآية: 88.
(2) **الوافي بالوفيات**، ج 10، ص 205.
(3) **رجال الكشي**، ج 2، ص 591.
(4) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 593. في السند «محمد بن خالد الطيالسي وهو لم يوثق في الرجال إلا أنه ممن وقع في أسانيد **كامل الزيارات**»، لمن يكتفي بذلك في التوثيق.

والزندقة، ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبثوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسه المغيرة ابن سعيد في كتبهم»[1]. والرواية صحيحة السند.

وقال الكشي: «حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثني سعد بن عبد اللّه، قال: حدثني أحمد ابن محمد بن عيسى بن عبيد، عن أبي يحيي زكريا بن يحيي الواسطي. وحدثنا محمد بن عيسى بن عبيد، عن أخيه جعفر بن عيسى وأبو يحيي الواسطي، قال أبو الحسن الرضا ﴿عليه السلام﴾: «كان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي جعفر ﴿عليه السلام﴾ فأذاقه اللّه حر الحديد»[2].

وروى بسنده عن سعد، قال: حدثنا محمد بن الحسن، والحسن بن موسى، قالا: حدثنا صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان، عمن حدثه من أصحابنا، عن أبي عبد اللّه ﴿عليه السلام﴾ قال: سمعته يقول: «لعن اللّه المغيرة بن سعيد أنّه كان يكذب على أبي فأذاقه اللّه حر الحديد، لعن اللّه من قال فينا ما لا نقوله في أنفسنا، ولعن اللّه من أزالنا عن العبودية للّه الذي خلقنا واليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا»[3].

وقال: «حدثني محمد بن قولويه، والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالا: حدثنا سعد بن عبد اللّه، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد اللّه ﴿عليه السلام﴾ يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسُّنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه اللّه دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا اللّه ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (ص). فإنا إذا حدثنا قلنا: قال اللّه عز وجل، وقال رسول اللّه (ص)...»[4].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في بيان كذبه وسيأتي بعضها، بحيث أصبح الرجل مشهوراً بذلك، ولذا وجدنا أنّ علم الرجال السني أيضاً قد اتهمه بالوضع والكذب في الحديث، ففي ميزان الاعتدال للذهبي روى عن كثير النواء أنه سمع سمعت أبا جعفر يقول: «برئ اللّه ورسوله من المغيرة

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 491.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 489.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 560.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص 488 ـ 491.

بن سعيد، وبنان [ابن سمعان][1]، فإنهما كذبا علينا أهل البيت»[2]. ونُقل عن إبراهيم النخعي: «إياكم والمغيرة بن سعيد فإنه كذاب». وقال يحيى بن سعيد: «المغيرة بن سعيد رجل سوء»[3].

د ـ الخطابية ووضع الأخبار

الخطابية كما عرفت سابقاً هم أتباع أبي الخطاب، محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي، والذي كان يقول بألوهية الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، وقد أوجد إرباكاً كبيراً في الساحة الشيعية، حتى صدرت البراءة منه[4].

وقد كان لهذا الرجل وأتباعه دور خطير ومؤثر في وضع الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، ففي الحديث عن يونس: «وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من

---

(1) بنان بن سمعان النهدي، وقد اختلف في اسمه، فقيل بنان، قال العلامة: «بُنان ـ بضم الباء بعدها النون قبل الألف وبعدها». **خلاصة الأقوال**، ص 328، وقيل إنه بيان، وقد رجح ذلك بعض الأعلام، انظر: **منتهى الأقوال في علم الرجال**، ج 2، ص 177، **وأعيان الشيعة**، ج 3، ص 606، وهو في محله بقرينة ما ذكروا في ترجمته من أنه قال إن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 138] هو إشارة إليه، انظر: **عيون الأخبار** للدينوري، ج 2، ص 165، **والكامل في التاريخ**، ج 5، ص 209، ولا تتوهم أن بناناً وبياناً هما شخصان بل هما شخص واحد جزماً، كما لا يخفى، قال الذهبي: «بيان الزنديق. قال ابن نمير: قتله خالد بن عبد الله القسري وأحرقه بالنار. قلت: هذا بيان بن سمعان النهدي من بني تميم، ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بإلهية علي، وأن فيه جزءاً إلهياً متحداً بناسوته، ثم من بعده في ابنه محمد ابن الحنفية، ثم في أبي هاشم ولد ابن الحنفية، ثم من بعده في بيان هذا، وكتب بيان كتاباً إلى أبي جعفر الباقر، يدعوه إلى نفسه، وأنه نبي». **ميزان الاعتدال**، ج 1، ص 357. وقال الصفدي: «بيان بن سمعان التميمي النهدي كان من الغلاة في علي وإليه تنسب الطائفة البيانية وغلا في علي بن أبي طالب رضي الله عنه حتى قال: هو إله وحل فيه جزء إلهي اتحد بناسوته به كان يعلم الغيب ويظفر بالكفار وبه اقتلع باب خيبر وأن روح الإله تعالى حلّت في علي، ثم من بعده في ابنه محمد ابن الحنفية، ثم من بعده في ابنه أبي هاشم، ثم من بعده في بيان نفسه، وذهب لعنه الله إلى أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً وأنه يهلك إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] تعالى الله عز وجل عن قوله وافترائه علواً كبيراً وكتب بيان إلى محمد الباقر رضي الله عنه كتابا دعاه فيه إلى نفسه، وكان من جملته: أسلم تسلم وترقى في سلم فإنك لا تدري حيث يجعل الله **النبوة**، فأمر الباقر رضي الله عنه رسول بيان أن يأكل كتابه فأكله فمات من ساعته، ولا خفاء بكفره وكفر تابعيه، ولما ظهر عن بيان هذا ما ظهر قتله خالد ابن عبد الله القسري». **الوافي بالوفيات**، ج 10، ص 205.

(2) **ميزان الاعتدال**، ج4، ص 161، وروى ذلك ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق**، ج 54، ص 288.

(3) **الجرح والتعديل** لأبي حاتم الرازي، ج 8، ص 223، **والأنساب** للسمعاني، ج 5، ص 355.

(4) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 575.

أحاديث أبي عبد اللّه عليه السلام. وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد اللّه عليه السلام، لعن اللّه أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد اللّه عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّا عن اللّه وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، فإذا آتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كل قول منا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان»[1].

هـ ـ البشيرية ووضع الأحاديث

لقد قدمنا الكلام عن فرقة البشيرية، وبعض آرائهم المنحرفة، ومحمد بن بشير هو من الكذابين على الإمام الكاظم عليه السلام، فعن الكشي، قال: «حدثني علي بن أبي حمزة البطايني، قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: لعن اللّه محمد بن بشير وأذاقه حر الحديد، إنه يكذب علي، برأ اللّه منه وبرئت إلى اللّه منه، اللهم إني أبرأ إليك مما يدعي فيّ ابن بشير، اللهم أرحني منه. ثم قال: يا علي ما أحد اجترأ أن يتعمد الكذب علينا إلا أذاقه اللّه حر الحديد، وإنّ بناناً كذب على علي بن الحسين عليهما السلام فأذاقه اللّه حر الحديد، وأن المغيرة بن سعيد كذب على أبي جعفر عليه السلام فأذاقه اللّه حر الحديد، وأنّ أبا الخطاب كذب على أبي فأذاقه اللّه حر الحديد، وأن محمد بن بشير لعنه اللّه يكذب علي برئت إلى اللّه منه، اللهم إني أبرأ إليك مما يدعيه فيّ محمد بن بشير، اللهم أرحني منه..»[2].

و ـ الزنادقة ووضع الحديث

ومن الفرق التي نسب إليها وضع الأحاديث الفرقة التي اصطلح عليها بالزنادقة[3]، فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن حماد بن زيد يقول: «وضعت الزنادقة على رسول اللّه (ص) اثني عشر ألف حديث»[4]. وروى الخبر ابن عبد البر[5].

وروى الخطيب أيضاً بالسند إلى حماد بن زيد عن جعفر بن سليمان قال سمعت المهدي يقول: «أقر عندي رجل من الزنادقة أنه وضع أربعمائة حديث فهي تجول في أيدي الناس»[6].

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 491.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 779.
(3) حول هذه الفرقة، راجع ما ذكرناه في كتاب **الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردة نموذجاً**، ص 309 وما بعدها.
(4) **الكفاية في علم الرواية**، ص 471.
(5) **التمهيد**، ج 1، ص 44.
(6) **الكفاية في علم الرواية**، ص 471.

وفي تذكرة الموضوعات: «وقد كان بعض الزنادقة يتغفل الشيخ فيدس في كتابه ما ليس من حديثه. قال حماد بن زيد: وضعت الزنادقة أربعة آلاف حديث»[1].

ومن أشهر واضعي الزنادقة عبد الكريم بن أبي العوجاء، وقد ذكروا أنه «قال ـ لما قبض عليه محمد بن سليمان وهو والي الكوفة من قبل المنصور وأحضره للقتل وأيقن بمفارقة الحياة ـ لئن قتلتموني لقد وضعت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبة مصنوعة»[2].

ز ـ المفوضة

ومن الفرق الغالية: فرقة المفوضة، وسوف يكون لنا حديث مفصل عنها فيما بعد، ولكن ما يهمّني الإشارة إليه هنا هو بيان دور المفوضة في وضع الأحاديث، وما أسعفتنا الشواهد عليه، هو ما ذكره الشيخ الصدوق من أنّهم وضعوا روايات الشهادة الثالثة في الأذان، قال الصدوق: «هذا هو الأذان الصحيح لا يزاد فيه ولا ينقص منه، والمفوضة، لعنهم اللّه، قد وضعوا أخباراً وزادوا في الأذان «محمد وآل محمد خير البرية» مرتين، وفي بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمداً رسول اللّه «أشهد أن علياً ولي اللّه» مرتين، ومنهم من روى بدل ذلك «أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً» مرتين ولا شك في أن علياً ولي اللّه وأنه أمير المؤمنين حقاً وأن محمداً وآله صلوات اللّه عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض، المدلسون أنفسهم في جملتنا»[3].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأخبار التي أشار إليها الصدوق وحكم بوضعها لم تصلنا نصاً، وإنما نقل مضمونها، ولكن لا يسعنا رد شهادة الشيخ الصدوق وهو العارف والخبير، ويشهد لرأيه هذا أننا لم نجد لهذه الأخبار عيناً ولا أثراً في سائر المصادر الحديثية، وطبيعي أن بحث مسألة الشهادة الثالثة مفصلاً موكول إلى الكتب الفقهية.

ح ـ التناسخية[4] ودورهم في وضع الحديث

ومن الفرق الغالية التي اتهمت بوضع الأحاديث: التناسخية، وعن دورهم في وضع الأخبار وتأويلها، يقول الشيخ المفيد «أما الأخبار التي جاءت بأنّ ذرية آدم عليه السلام استنطقوا في الذر فنطقوا، فأخذ عليهم العهد فأقروا، فهي من أخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها، ومزجوا الحق بالباطل»[5].

(1) **تذكرة الموضوعات**، ص 7.

(2) **الأمالي**، للمرتضى، ج 1، ص 88، و**تذكرة الموضوعات**، ص 7.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 291.

(4) إن القول بالتناسخ قد آمنت به كثير من الفرق الغالية ما يعني أن التناسخية ليست قسيمة لسائر الفرق، لكن بما أن الأعلام قد نسبوا وضع الأخبار إلى التناسخية ذكرناهم كفرقة على حدة في هذا السياق.

(5) **المسائل السروية**، ص 46. و**أوائل المقالات**، ص 28 ـ 83.

وفي أجوبة بعض مسائله نسب القول بإنطاق الذرية وخطابهم في عالم الذر، وأنهم كانوا أحياء ناطقين إلى «ما رواه أهل التناسخ والحشوية والعامة»[1].

3 ـ مجال الأخبار الموضوعة من قبل الغلاة

إنّ وضع الأحاديث الذي قام به الغلاة قد يكون مجاله الأساس هو الحقل العقدي، ولكنه لا ينحصر في ذلك، بل هو يشمل الأحكام الشرعية أيضاً، وإليك التوضيح:

أولاً: الوضع في المجال الاعتقادي

لا يخفى أن المحور الأساس الذي دار الوضع في فلكه هو قضايا الاعتقاد، ولا سيما الغلو في أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما دلت عليه العديد من الأخبار المتقدمة، وقد تقدم في حديث ابن أبي محمود عن الرضا عليه السلام «أنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا، وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها: الغلو. وثانيها: التقصير في أمرنا. وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا». وفي حديث يونس عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «... فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم»[2].

ومن الوضع البيّن في المجال العقدي ما وضع في باب التشبيه، روى الشيخ الصدوق قال: «حدثنا أحمد بن إبراهيم بن هارون الفامي في مسجد الكوفة قال:حدثنا محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميري عن أبيه قال: حدثنا إبراهيم بن هاشم عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: قلت له: يا بن رسول اللّه إنّ الناس ينسبوننا إلى القول بالتشبيه والجبر، لما روي من الأخبار في ذلك عن آبائك الأئمة عليهم السلام.

فقال: **يا بن خالد أخبرني عن الأخبار التي رويت عن آبائي الأئمة عليهم السلام في التشبيه والجبر أكثر أم الأخبار التي رويت عن النبي (ص) في ذلك؟**

فقلت: بل ما روي عن النبي في ذلك أكثر.

قال: **فليقولوا: إنّ رسول اللّه (ص) كان يقول بالتشبيه والجبر إذاً!**

فقلت له: إنّهم يقولون: إنّ رسول اللّه لم يقل من ذلك شيئاً وإنّما رُوي عليه.

قال: **فليقولوا في آبائي الأئمة عليهم السلام أنّهم لم يقولوا من ذلك شيئاً وإنّما رُوي ذلك عليهم.**

ثم قال عليه السلام: **من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة، يا**

(1) **المسائل السروية**، ص 47.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 491.

ابن خالد إنّما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة، صغروا عظمه اللّه تعالى فمن أحبّهم فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا، ومن والاهم فقد عادانا، ومن عاداهم فقد والانا، ومن وصلهم فقد قطعنا، ومن قطعهم فقد وصلنا، ومن جفاهم فقد برنا، ومن برهم فقد جفانا، ومن أكرمهم فقد أهاننا، ومن أهانهم فقد أكرمنا، ومن قبلهم فقد ردنا، ومن ردهم فقد قبلنا، ومن أحسن إليهم فقد أساء إلينا، ومن أساء إليهم فقد أحسن إلينا، ومن صدقهم فقد كذبنا، ومن كذبهم فقد صدقنا، ومن أعطاهم فقد حرمنا، ومن حرمهم فقد أعطانا. يا بن خالد من كان من شيعتنا فلا يتخذن منهم ولياً ولا نصيراً»[1].

ثانياً: الوضع في المجال الفقهي

لقد أشرنا إلى أن الوضع لم ينحصر في المجال العقدي بل امتد إلى المجال الفقهي أيضاً، وإليك بعض النماذج التي تشهد لذلك:

النموذج الأول: قضاء الصلاة على الحائض

روى الكليني في الكافي بسنده عن إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنَّ الْمُغِيرَةَ ابْنَ سَعِيدٍ رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ لَه: إِنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّلَاةَ، فَقَالَ: مَا لَه لَا وَفَّقَه اللَّه! إِنَّ امْرَأَةَ عِمْرَانَ نَذَرَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مُحَرَّراً والْمُحَرَّرُ لِلْمَسْجِدِ يَدْخُلُه ثُمَّ لَا يَخْرُجُ مِنْه أَبَداً ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾[2] فَلَمَّا وَضَعَتْهَا أَدْخَلَتْهَا الْمَسْجِدَ فَسَاهَمَتْ عَلَيْهَا الأَنْبِيَاءُ فَأَصَابَتِ الْقُرْعَةُ زَكَرِيَّا وكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا فَلَمْ تَخْرُجْ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى بَلَغَتْ فَلَمَّا بَلَغَتْ مَا تَبْلُغُ النِّسَاءُ خَرَجَتْ فَهَلْ كَانَتْ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ تَقْضِيَ تِلْكَ الأَيَّامَ الَّتِي خَرَجَتْ وهِيَ عَلَيْهَا أَنْ تَكُونَ الدَّهْرَ فِي الْمَسْجِدِ»[3].

وفي رجال الكشي، قال: «حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثنا ابن المغيرة، قال: حدثنا الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال قال، يعني أبا عبد اللّه عليه السلام: إن أهل الكوفة قد نزل[4] فيهم كذاب. أما المغيرة: فإنه يكذب على أبي ـ يعني أبا جعفر عليه السلام ـ قال: حدثه أن نساء آل محمد إذا حضن قضين الصلاة، وكذب واللّه، عليه لعنة اللّه: ما كان من ذلك شيء ولا حدثه...»[5].

---

(1) انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 130، و**التوحيد**، ص 463

(2) سورة آل عمران، الآية: 36.

(3) **الكافي**، ج 3، ص 105.

(4) في الوسائل «لم يزل»، **وسائل الشيعة**، ج 352، الحديث 15، من الباب 41، من أبواب الحيض.

(5) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 494.

النموذج الثاني: تأخير صلاة المغرب إلى حين ذهاب الشفق

قال الكشي: «حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثنا ابن المغيرة، قال: حدثنا الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال قال، يعني أبا عبد اللّه عليه السلام:... وأما أبو الخطاب: فكذب علي، وقال إني أمرته أن لا يصلي هو وأصحابه المغرب حتى يروا كوكب كذا يقال له: القنداني، واللّه إن ذلك لكوكب ما أعرفه»[1].

4ـ جهود مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تنقية التراث من الغلو

إن الكثير من محاولات الغلاة في وضع الأحاديث كانت معروفة لدى الأئمة عليهم السلام وتلامذة مدرستهم، وقد بذلت جهود كبيرة في تنقية التراث مما دسّه الغلاة ووضعوه على لسان الأئمة عليهم السلام، وهذه إطلالة على الجهود المبذولة في تنقية التراث:

أولاً: الأئمة عليهم السلام وتنقية التراث

إن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام هم أول من تصدى وقام بمهمة تنقية التراث ومواجهة ما تعرضت له السُّنة من تلاعب وتزوير، سواء مما قام به الغلاة أو غيرهم، ولا يسعنا هنا الإضاءة على كل جهودهم، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أهم ما قاموا به على هذا الصعيد:

أ ـ النص على الكذابين والتحذير منهم

وقد أشرنا سابقاً إلى أحد أهم الطرق التي اعتمدها الأئمة عليهم السلام في مواجهة الوضع، وهو التنصيص على جملة من الكذابين وإشهارهم بهدف التحذير منهم، ففي الخبر الذي رواه الكشي بسنده عن ابن سنان، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إنا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا، فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس، كان رسول اللّه (ص) أصدق البرية لهجة وكان مسيلمة يكذب عليه. وكان أمير المؤمنين عليه السلام أصدق من برأ اللّه من بعد رسول اللّه (ص)، وكان الذي يكذب عليه ويعمل في تكذيب صدقه بما يفتري عليه من الكذب عبد اللّه بن سبأ، لعنه اللّه، وكان أبو عبد اللّه الحسين بن علي عليه السلام قد ابتلي بالمختار. ثم ذكر أبو عبد اللّه: الحارث الشامي وبنان، فقال، كانا يكذبان على علي بن الحسين عليهما السلام. ثم ذكر المغيرة بن سعيد، وبزيعاً، والسري، وأبا الخطاب، ومعمراً، وبشاراً الأشعري، وحمزة الزبيدي، وصائد النهدي، فقال: لعنهم اللّه إنا لا نخلو من كذاب يكذب علينا أو عاجز الرأي، كفانا اللّه مؤنة كل كذاب وأذاقهم اللّه حر الحديد»[2].

---

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 494.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 593. في السند «محمد بن خالد الطيالسي وهو لم يوثق في الرجال إلا أنه ممن وقع في أسانيد **كامل الزيارات**»،

وقد تقدم في الحديث عن البشرية التنصيص على بعض الكذابين عليهم. ونقلنا أيضاً في طيات المطالب السابقة العديد من الروايات التي تنص على متابعتهم عليهم السلام لما يروى عن رسول اللّه (ص) أو عن آبائهم السابقين في المجالين العقدي والفقهي، ورأينا كيف أنّهم كذبوا كثيراً من الأخبار أن تكون صدرت عنهم عليهم السلام.

ب ـ علي عليه السلام وطرد القاص من المسجد

وفي ملاحقة الإسرائيليات وتطهير ثقافتنا منها، كان لمدرسة أهل البيت عليهم السلام دور مهم وبارز وصل إلى حدّ منع هؤلاء من تسلق المنابر العامة، وقد عُرف عن الإمام علي عليه السلام مواقفه المتشددة في مواجهة رموز الأحاديث المعروفة بالإسرائيليات، وكذلك القصاصين الذين كانوا يعتلون منابر المسلمين ويبثون أفكارهم، ففي صحيحة هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام رَأَى قَاصّاً فِي الْمَسْجِدِ فَضَرَبَه بِالدِّرَّةِ وطَرَدَه»[1]. وكان له عليه السلام دور في وضع الأسس والضوابط المعيارية لعلاج حالات اختلاف الحديث مع القرآن، وبيان وجوه وعلل ومناشئ الوضع والاختلاف في الأحاديث[2].

ج ـ عرض الكتب على الأئمة عليهم السلام

ومن الأساليب التي اعتمدها الأئمة عليهم السلام أيضاً لغربلة التراث هو متابعة وملاحظة الكتب التي صنفها بعض أصحابهم، فقد قام جماعة من الأصحاب بعرض الأخبار أو الكتب على الأئمة عليهم السلام فوثّقوا بعضها وأنكروا بعضها الآخر. وظاهرة عرض الكتب على الأئمة عليهم السلام كانت معروفة، وهذه بعض الشواهد على ذلك:

منها: عرض «صحيفة زهد» على الإمام السجاد عليه السلام: عن أبي حمزة الثمالي قال: «قرأت صحيفة فيها كلام زهد من كلام علي بن الحسين عليهما السلام وكتبت ما فيها، ثم أتيت علي بن الحسين صلوات اللّه عليه فعرضت ما فيها عليه فعرفه وصححه..»[3].

ومنها: عرض كتاب الحلبي على الإمام الصادق عليه السلام: فقد ألّف عبيد اللّه بن علي الحلبي الثقة الجليل كتاباً «وعرضه على أبي عبد اللّه عليه السلام وصححه»، وقد قال الإمام عند قراءته: «أترى لهؤلاء مثل هذا؟»[4].

(1) **الكافي**، ج 7، ص 263.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 64.
(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 14.
(4) **رجال النجاشي**، ص 231.

ومنها: عرض كتاب يونس على الإمام العسكري ﴿عليه السلام﴾، والذي قام بعرضه هو داود بن القاسم الجعفري، قال النجاشي: «وقال شيخنا أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان في كتاب مصابيح النور: أخبرني الشيخ الصدوق أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ﴿رحمه الله﴾ قال: حدثنا علي بن الحسين بن بابويه قال: حدثنا عبد اللّه بن جعفر الحميري قال: قال لنا أبو هاشم ﴿رحمه الله﴾: عرضت على أبي محمد صاحب العسكر ﴿عليه السلام﴾ كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين. فقال: أعطاه اللّه بكل حرف نوراً يوم القيامة»[1].

ومنها: ما فعله يونس نفسه، فإنه قد عرض الأحاديث التي سمعها من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد اللّه ﴿عليه السلام﴾ على الإمام الرضا ﴿عليه السلام﴾، قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر ﴿عليهما السلام﴾ ووجدت أصحاب أبي عبد اللّه ﴿عليه السلام﴾ متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا ﴿عليه السلام﴾، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد اللّه ﴿عليه السلام﴾..»[2].

ومنها: عرض كتب ابن أبي العزاقر على الحسين بن روح: «روى الشيخ في الغيبة بسنده عن عبد اللّه الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح ﴿رضي الله عنه﴾، قال: سئل الشيخ ـ يعني أبا القاسم ﴿رضي الله عنه﴾ ـ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذُمَّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات اللّه عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات اللّه عليه: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»[3].

ومنها: عرض المؤلف نفسه كتابه على الإمام ﴿عليه السلام﴾: روى ابن طاووس بسنده عن سعيد بن عبد اللّه الأشعري قال: «عرض أحمد بن عبد اللّه بن خانبه كتابه على مولانا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد صاحب العسكري الآخر فقرأه، وقال: صحيح فاعملوا به»[4].

ثانياً: دور أصحاب الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ في نقد التراث

وهكذا فإنّ علماءنا القدامى وأعلام المذهب من معاصري الأئمة ﴿عليهم السلام﴾، قد قاموا بدورهم الكبير في رصد حركة الغلو، وما أدخلته على السّنة من أحاديث موضوعة، ونقدوا الأحاديث وغربلوها، فهذا يونس بن عبد الرحمن وهو علم من أعلام مدرسة أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ عُرف عنه بتشدده

(1) **رجال النجاشي**، ص 447.
(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص491.
(3) **الغيبة**، ص 389.
(4) **فلاح السائل**، ص 183.

في أمر الحديث عن محمد بن عيسى بن عبيد أنه قال ليونس بن عبد الرحمن: «**يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟!..**»[1].

وهكذا فإنّ نواب الإمام المهدي عليه السلام قد قاموا بمهمة نقد الأحاديث وغربلتها، وهذا ما يؤشر عليه بوضوح ما رواه الشيخ الطوسي في الغيبة: أنّه «لما عمل محمد بن علي الشلمغاني كتاب التكليف، قال [الشيخ] يعني أبا القاسم رضي الله عنه: اطلبوه إليّ لأنظره، فجاؤوا به فقرأه من أوله إلى آخره، فقال: ما فيه شيء إلا وقد روي عن الأئمة إلا موضعين أو ثلاثة، فإنّه كذب عليهم في روايتها لعنه اللّه»[2]. فالشيخ أبو القاسم بن روح يطلب كتاب الشلمغاني لينظر فيه ومن ثم يعطي رأيه بمدى سلامته.

وقد أنفذ الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح كتابه الموسوم بـ«كتاب التأديب» إلى علماء قم لينظروا فيه، روى الشيخ الطوسي وأخبرني الحسين بن عبيد اللّه، عن أبي الحسن محمد بن أحمد ابن داود القمي، قال: «حدثني سلامة بن محمد قال: أنفذ الشيخ الحسين بن روح رضي الله عنه كتاب التأديب إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها وقال لهم: انظروا في هذا الكتاب وانظروا فيه شيء يخالفكم؟ فكتبوا إليه: إنّه كله صحيح، وما فيه شيء يخالف إلا قوله: [في] الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام، والطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع»[3]، وهذا يؤشر إلى موقع علماء قم آنذاك لدى الشيعة ونواب الإمام المهدي عليه السلام، وإنّ جهودهم هذه كانت دون شك جليلة وعظيمة الفائدة، ولذا فهي جهود مشكورة.

ثالثاً: دور العلماء بعد عصر الغيبة

واستمرت جهود النقد عند أعلامنا، وقد أشاروا في كتب الرجال والفهارس وغيرها إلى أسماء الغلاة وإلى كتبهم المشتملة على الغلو، ونقدوا تراثهم، ونبهوا إلى ما يشتمل عليه من أفكار مغالية أو روايات موضوعة.

دور مدرسة قم

وقد كان لمدرسة قم في عهدها الأول دور كبير في غربلة التراث، ومواجهة الغلاة وما عرف عنهم أو عن غيرهم من التساهل في الرواية، فهذا محمد بن الحسن بن الوليد العالم الجليل يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما يرويه عن جماعة، ومنه محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس،

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 488 ـ 491.

(2) **الغيبة**، ص 408

(3) المصدر نفسه، ص 390. ورجال السند ثقات.

وقد قال أبو العباس بن نوح: «وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله وتبعه أبو جعفر بن بابويه ﵀ على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة»[1].

وقد «كانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك»[2]، كما فعل أحمد بن محمد بن عيسى مع أحمد بن محمد بن خالد من إخراجه من «برقة قم»، لمّا طعن عليه القمّيون، ثم أعاده إليها لما ظهرت له براءته، ومشى في جنازته حافياً؛ إظهاراً لنزاهته ممّا رمي به[3]. وفعل أيضاً الأمر عينه مع سهل بن زياد فقد أخرجه من قم، ومنع الناس من السماع عنه، لاتهامه له بالغلو والوضع[4].

5 ـ هل خلت مصادرنا الحديثية من تراث الغلاة؟

لكن وبالرغم من هذه الجهود الطيبة والمشكورة، التي أشرنا إليها، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ التراث الذي وصلنا هو تراث صافٍ من تأثيرات الغلاة وخالٍ من موضوعاتهم أو موضوعات غيرهم، ولا سيما أنّا قد عرفنا عن بعضهم قيامه بدسّ روايات الغلو في الكتب المعتبرة لكبار صحابة الأئمة ﵈، ولا يستطيع أحد الجزم بأنّه قد تمّت تصفيتها ونقدها بشكل تام وكلي. ولذا يكون السؤال عن وجود موضوعات في الكتب الأربعة وغيرها من كتبنا ومصادرنا الحديثية مشروعاً وطبيعياً.

ولا يمكننا التعامي عن هذا الأمر، أو مقاربة المسألة بطريقة مذهبية، كما يبدو من مقاربات بعض علماء الشيعة لهذه المسألة ولا سيما في الكتب الكلامية، حيث نراهم يسهبون في الحديث عن الموضوعات المنتشرة في كتب ومصادر الآخر المذهبي، مما قد يوحي بأنّ مصادرنا الحديثيّة لا تشتمل على موضوعات، مع أن هذا الأمر ليس دقيقاً.

إنّ دعوى خلو تراثنا من الموضوعات لا يضاهيها في البطلان إلا دعوى أنّ أكثرية وغالبية

---

(1) **رجال النجاشي**، ص 348.

(2) **الدرر النجفية**، ج 2، ص 319.

(3) قال العلامة: «أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي، منسوب إلى برقة قم، أبو جعفر، كوفي، ثقة غير أنه كثير الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل. قال ابن الغضائري: طعن عليه القميون، وليس الطعن فيه وإنما الطعن فيمن يروي عنه، فإنه كان لا يبالي عمن يأخذ ـ على طريقة أهل الأخبار ـ، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبعده عن قم ثم أعاده إليها واعتذر إليه. وقال: وجدت كتاباً فيه وساطة بين أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، ولما توفي مشى أحمد بن محمد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه مما قذفه به»، **خلاصة الأقوال**، ص 63.

(4) قال النجاشي: «سهل بن زياد أبو سعيد الادمي الرازي كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري وكان يسكنها..». **رجال النجاشي**، ص 185.

هذا التراث هو من الموضوعات والإسرائيليات. فكل منهما دعوى لا تدعمها الشواهد والأدلة وتجانبان الصواب.

أ ـ جرأة الاعتراف بالوضع عند بعض الأعلام

وقد اعترف جمع من الأعلام بوجود أخبار مكذوبة في كتب الحديث الشيعية، قال السيد المرتضى تعليقاً على خبر سئل عنه، وهو مروي في الكافي: «اعلم أنّه لا يجب الإقرار بما تضمنه الروايات، فإنّ الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا، يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل، من محال لا يجوز أن يتصور، ومن باطل قد دلّ الدليل على بطلانه وفساده، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة. ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الأحاديث من الأباطيل. ولهذا وجب نقد الحديث بعرضه على العقول، فإذا سلم عليها عرض على الأدلة الصحيحة، كالقرآن وما في معناه، فإذا سلم عليها جوز أن يكون حقاً والمخبر به صادقاً»[1].

وهكذا فقد وجدنا أنّ بعض الأعلام المتأخرين، فتح النقاش حول الموضوعات في كتب الحديث الشيعية، ولا سيما المؤلفة بعد عصر الغيبة، وامتلك شجاعة الاعتراف بوجود موضوعات في تلك الكتب فضلاً عن غيرها، وهذا ما فعله العلمان: السيد هاشم معروف الحسني في كتابه «الموضوعات في الآثار والأخبار»، وفي كتابه الآخر «دراسات في الحديث والمحدثين»، والشيخ محمد تقي التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»، فإنه نصّ على وضع الكثير من الأخبار، مع أنها مروية في أمهات المصادر، ومنها كتاب الكافي[2]، وكمال الدين وتمام النعمة[3]، وكتاب الغيبة[4]، ونهج البلاغة[5].

وفي المقابل، فإنّ البعض لم يعجبه ما أقدم عليه الشيخ التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»، فكتب رداً عليه، ومن هؤلاء: الشيخ الصافي الكلبيكاني الذي ألف رسالة بعنوان: «النقود اللطيفة على الكتاب المسمى بالأخبار الدخيلة»، وقد نشره ضمن رسالة خاصة[6]. وتركزت ردوده على ما سجله التستري من ملاحظات حول الأخبار المتصلة بالإمام المهدي عليه السلام، فاعتبر «أنّ التسرع في الحكم القطعي بالوضع والجعل على الأحاديث سيما بشواهد عليلة لا يتوقع صدوره عن العلماء

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 410.
(2) لاحظ **مستدرك الأخبار الدخيلة**، ج 1، ص 249
(3) **الأخبار الدخيلة**، ج 1، ص 88 وما بعدها.
(4) لاحظ المصدر نفسه، ج 1، ص 123.
(5) **مستدرك الأخبار الدخيلة**، ج 4، ص 313.
(6) انظر: **مجموعة الرسائل**، ج 2، ص 138.

الحاذقين والعارفين بموازين الرد والحكم بالوضع والتحريف والجرح وغيرها، ولو كان أحدٌ مبالغاً في ذلك ويرى أنه لا بد منه، فالاحتياط يقتضي أن يذكره بعنوان الاحتمال»[1].

والجرأة التي رأيناها عند العلمين التستري والحسني نجدها بعينها عند آخرين، ومنهم: العلامة أبو الحسن الشعراني، حيث يقول: «وجود الأخبار الكاذبة في الموجود بأيدينا ليس احتمالاً لا يعتني به العقلاء»[2].

وتعليقاً على هذا الجدل نقول:

أولاً: إنّ علينا أن نعترف ونقر بمشروعية الاختلاف بين العلماء في تقييم بعض الشخصيات والحكم عليها بالغلو أو عدمه، أو الاختلاف في الحكم على بعض الأخبار وأنها من وضع الغلاة أم لا، كما في حكم الشيخ الصدوق بوضع أخبار الشهادة الثالثة والذي خالفه فيه البعض، بيد أنّ بعضهم تجاوز آداب النقد وتجرأ على الشيخ التستري واعتبره متأثراً بالسنة[3]، وهذا ما لا يمكن الموافقة عليه بوجه، لأنه تجاوز للحد في التقييم والنقد.

ثانياً: لا نستطيع مجاراة الموقف الذي يبالغ في إنكار وجود الوضع كلياً في الأخبار المبثوثة في مصادرنا الحديثية، فهذا التعميم والجزم في النفي مما لا وجه له، تماماً كما أن الحكم على الخبر بالغلو والوضع دون دليل هو تسرع غير مبرر، وربما يكون من الضروري والمهم وضع معايير لتمييز الخبر الموضوع من غيره، وهذا أمر نهض به كثير من العلماء، ونأمل التوفيق للإسهام في ذلك.

ب ـ نماذج للأخبار الموضوعة في مصادر الحديث المشهورة

والذي يعزز ما تقدم من عدم استبعاد وجود أخبار موضوعة في مصادرنا الحديثية، هو أن ثمة أخباراً يتضح من مضامينها أنها موضوعة، ونكتفي هنا بذكر بعض النماذج من ذلك:

النموذج الأول: حديث البراءة من علي ﵇:

قال الشريف الرضي: «ومن كلام له ﵇ في صفة رجل مذموم ثم في فضله هو ﵇: «أَمَّا إِنَّه سَيَظْهَرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ، مُنْدَحِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ ويَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ، فَاقْتُلُوه

(1) انظر: **مجموعة الرسائل**، ج 2، ص 138.

(2) ذكر ذلك في حاشية **الوافي**، انظر: **الوافي**، ج 22، ص 505.

(3) قال: «والغريب موقفه في ذلك الكتاب [الأخبار الدخيلة] من الأخبار فكأنّه تأثّر ببعض علماء السنّة الذين كتبوا في الأخبار الدخيلة والموضوعة فأراد أن يجاريهم بأحاديثنا، وهو مسلك غير صحيح في دراسة الأخبار والأحاديث، وخرقاً للسنّة المتبعة بين علماء السلف الصالح في فهم الأحاديث ومعرفة السقيم من المستقيم، والصحيح من الضعيف، والمعتبر من الموضوع»، **حاشية كتاب النجم الثاقب** للنوري، والحاشية هي لمحقق الكتاب السيد ياسين الموسوي، ص 172.

ولَنْ تَقْتُلُوه، أَلَا وإِنَّه سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي والْبَرَاءَةِ مِنِّي، فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّه لِي زَكَاةٌ ولَكُمْ نَجَاةٌ، وأَمَّا الْبَرَاءَةُ فَلَا تَتَبَرَّؤُوا مِنِّي، فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وسَبَقْتُ إِلَى الإِيمَانِ والْهِجْرَةِ»[1].

وهذا الحديث قد نص الإمام الصادق عليه السلام على أنه مكذوب على علي عليه السلام، فقد جاء في معتبرة مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: قِيلَ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: إِنَّ النَّاسَ يَرْوُونَ أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام قَالَ: عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِّي فَسُبُّونِي ثُمَّ تُدْعَوْنَ إِلَى الْبَرَاءَةِ مِنِّي فَلَا تبَرَّؤوا مِنِّي فَقَالَ: مَا أَكْثَرَ مَا يَكْذِبُ النَّاسُ عَلَى عَلِيٍّ عليه السلام! ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا قَالَ: إِنَّكُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِّي فَسُبُّونِي ثُمَّ سَتُدْعَوْنَ إِلَى الْبَرَاءَةِ مِنِّي وإِنِّي لَعَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ولَمْ يَقُلْ لَا تَبَرَّؤوا مِنِّي»[2].

ومع هذا التنصيص على كذب الحديث المذكور حول نهي علي عليه السلام عن الاستجابة لطلب البراءة، يكون من المستغرب بقاء الحديث المكذوب واستمرار نقله والاستشهاد به.

النموذج الثاني: يوسف عليه السلام والإقدام على حل إزاره عندما همت به زوجة العزيز.

روي في تفسير العياشي، عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ يوسف لما حلّ سراويله رأى مثال يعقوب قائماً عاضاً على إصبعه وهو يقول له: يا يوسف قال: فهرب..»[3]. وهذا المعنى موجود في التراث السني، فقد روى الطبري بسنده عن ابن أبي مليكة، قال: «بلغني أن يوسف لما جلس بين رجلي المرأة فهو يحل هميانه. نودي: يا يوسف بن يعقوب لا تزن، فإن الطير إذا زنى تناثر ريشه فأعرض. ثم نودي فأعرض. فتمثل له يعقوب عاضاً على أصبعه، فقام»[4].

وهذه الرواية بصرف النظر عن إرسالها، فإنها بدون شك موضوعة، وهي تنافي عدالة يوسف عليه السلام فضلاً عن العصمة التي يفترض تحلّيه بها، ولا سيما أنّ العياشي نفسه روى بعده خبراً آخر ينفي ما نسبوه إليه عليه السلام، والخبر مروي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أي شيء يقول الناس في قول اللّه عز وجل: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾[5]؟ قلت: يقولون رأى يعقوب عاضاً على إصبعه فقال: لا ليس كما يقولون، فقلت: فأي شيء رأى؟ قال: لما همّت به وهم بها قامت إلى صنم معها في

---

(1) **نهج البلاغة**، ج 1، ص 106.

(2) **الكافي**، ج 2، ص 219، **وقرب الإسناد**، ص 12.

(3) انظر: **تفسير العياشي**، ج 2، ص 174.

(4) **جامع البيان**، ج 12، ص 243. وفي رواية أخرى عن السدي: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ﴾ [يوسف: 24] قال: قالت له: يا يوسف ما أحسن شعرك! قال: هو أول ما ينتثر من جسدي. قالت: يا يوسف ما أحسن وجهك قال: هو للتراب يأكله. فلم تزل حتى أطمعته، فهمت به وهم بها. فدخلا البيت، وغلقت الأبواب، وذهب ليحل سراويله، فإذا هو بصورة يعقوب قائماً في البيت قد عض على أصبعه يقول: يا يوسف تواقعها فإنما مثلك ما لم تواقعها مثل الطير في جو السماء لا يطاق، ومثلك إذا واقعتها مثله إذا مات ووقع إلى الأرض لا يستطيع أن يدفع عن نفسه..»، انظر: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 12، ص 239.

(5) سورة يوسف، الآية: 24.

البيت، فألقت عليه ثوباً، فقال لها يوسف: ما صنعتِ؟ قالت: طرحت عليه ثوباً أستحيي أن يرانا، قال: فقال يوسف: فأنتِ تستحين من صنمك وهو لا يسمع ولا يبصر ولا أستحي أنا من ربي!»[1].

وربما يقال بتسرب هذا المضمون من التوراة، لكنّ الغريب أن هذا الخبر لا وجود لمضمونه حتى في التوراة[2].

النموذج الثالث: روايات العدد

وهي التي تنصُّ على أنّ شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوماً، ومن هذه الأخبار: ما روي عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «شَهْرُ رَمَضَانَ ثَلَاثُونَ يَوْماً لَا يَنْقُصُ أَبَداً»[3].

وروايات العدد التي عمل بها الشيخ الصدوق[4] شاذة وواهية ولا يبعد أن تكون موضوعة، وقد ألف الشيخ المفيد رسالة خاصة في تفنيدها وردها، وبيان وجوه الخلل فيها[5]، قال الشيخ الطوسي: «وهذا الخبر لا يصح العمل به من وجوه أحدها أن متن هذا الخبر لا يوجد في شيء من الأصول المصنفة وإنما هو موجود في الشواذ من الأخبار، ومنها أن كتاب حذيفة بن منصور عري عن هذا الحديث، وهو كتاب معروف مشهور فلو كان هذا الخبر صحيحاً عنه لضمنه كتابه، ومنها أن هذا الخبر مختلف الألفاظ مضطرب المعاني..»[6].

وترجيح وضع أخبار العدد المشار إليها مبني على أنّ مضمونها لا يمكن تصديقه بوجه لمخالفتها للحسّ، قال السيد الخوئي: «إنها غير قابلة للتصديق في أنفسها ضرورة أن حركة القمر

(1) **تفسير العياشي**، ج 2، ص 174.

(2) جاء في سفر التكوين: «وحدث بعد هذه الأمور أن امرأة سيده رفعت عينيها إلى يوسف وقالت اضطجع معي. 8 ـ فأبى وقال لامرأة سيده هو ذا سيدي لا يعرف معي ما في البيت وكل ماله قد دفعه إلى يدي. 9 ـ ليس هو في هذا البيت أعظم مني. ولم يمسك عني شيئاً غيرك لأنك امرأته. فكيف أصنع هذا الشر العظيم وأخطئ إلى اللّه. 10 ـ وكان إذ كلمت يوسف يوماً فيوماً أنه لم يسمع لها أن يضطجع بجانبها ليكون معها. 11 ـ ثم حدث نحو هذا الوقت أنه دخل البيت ليعمل عمله ولم يكن إنسان من أهل البيت هناك في البيت، 12 ـ فأمسكته بثوبه قائلة اضطجع معي. فترك ثوبه في يدها وهرب وخرج إلى خارج. 13 ـ وكان لما رأت أنه ترك ثوبه في يدها وهرب إلى خارج 14 ـ أنها نادت أهل بيتها وكلمتهم قائلة انظروا. قد جاء إلينا برجل عبراني ليداعبنا. دخل إلي ليضطجع معي فصرخت بصوت عظيم».

(3) **الكافي**، ج 4، ص 78، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 169، **وتهذيب الأحكام**، ج 4، ص 168.

(4) بعد أن أورد عدة أخبار حول تمامية شهر رمضان، وأنه ثلاثون يوماً لا يزيد ولا ينقص، قال: «من خالف هذه الأخبار وذهب إلى الأخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي كما يتقى العامة ولا يكلم إلا بالتقية كائناً من كان إلا أن يكون مسترشداً فيرشد ويبين له فإن البدعة إنما تماث وتبطل بترك ذكرها ولا قوة إلا باللّه»، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 171.

(5) انظر: **جوابات أهل الموصل**، ص 20، وما بعدها.

(6) **الاستبصار**، ج 2، ص 66،

حركة واحدة، كما أن الشمس ليست لها سرعة وبطء باعتبار الشهور، فكيف يمكن تخصيص شهر من بينها بالتمام دوماً، وآخر وهو (شعبان) بالنقص أبداً. نعم من الجائز أن السنين التي صام فيها رسول اللّه (ص) كان الشهر فيها تاماً من باب الصدفة والاتفاق. وأما تمامية شهر رمضان مدى الأعوام والدهور ومنذ خلق اللّه السماوات والأرض فشيء مخالف للوجدان والضرورة، وغير قابل للتصديق بوجه»[1].

هذه بعض النماذج للأحاديث الموضوعة الموجودة في أهم مصادرنا الحديثية، وسيأتي في محور لاحق ذكر بعض الموضوعات، وسيأتي لاحقاً أن الشيخ التستري حكم بوضع الحديث المتضمن مسخ ميتٍ من بني أمية وزغاً، مع أنه خبر مروي في الكافي.

وأضفْ إلى ذلك، أنّ ثمّة رواة متهمين أو معروفين بالكذب ولهم أخبار في مصادرنا، وقد ذكرنا سابقاً أسماء جماعة من الغلاة الذين لهم أحاديث كثيرة مبثوثة في الكتب الأربعة وغيرها، من أمثال محمد بن علي الصيرفي أبي سمينة، وهو من الكذابين المشهورين، أو وهب بن وهب الذي قيل إنه من أكذب البرية[2]، وغيرهما من الرواة، وعليه، فليس ثمة ما يمنع إطلاقاً من كون بعض هذه الأخبار هي من موضوعاتهم، وإن كان الكذوب قد يصدق.

ت ـ ظاهرة تسرّب الأخبار الموضوعة إلى الفضاء الشيعي

وتعقيباً على ما تقدم في النموذج الثاني المتقدم، وهو الرواية الواردة بشأن ما فعله نبي اللّه يوسف عليه السلام من حل إزاره، والتي نرجح تسربها من الفضاء السُّني، نقول: إننا وإن كنا لا نمانع ولا نرفض الاعتماد على الروايات المرويّة من طرق أهل السُّنة، فيما لو تمّ ذلك وفق ضوابط معينة وشروط خاصة تتيح الوثوق بصدور الخبر، بيد أنّ من الأهميّة بمكان التنبيه إلى ظاهرة غريبة قد لمسناها في العديد من الموارد من خلال متابعاتنا المختلفة، وهي ظاهرة تسرّب بعض الأحاديث من الفضاء السُّني إلى الفضاء الشيعي، والترويج لها، مع أنّ هذه الأحاديث ليس لها اعتبار أو قيمة علميّة في الفضاء السُّني، بل ربّما أدرجها أئمة الحديث عندهم في عداد الموضوعات، وتبرؤوا منها، كما هو الحال في حديث الباذنجان وإقراره لعلي عليه السلام بالولاية، وحديث صلاة الرغائب الآتيين، وحديث «الحصير خير من المرأة العقيم»، مما بحثناه في كتاب «المرأة في النص الديني».

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، كتاب الصوم، ج 22، ص 104.

(2) قال النجاشي: «وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب»، وقال الشيخ: «وهب بن وهب أبو البختري، عامي المذهب، ضعيف»، «وقال أبو محمد الفضل بن شاذان: كان أبو البختري من أكذب البرية»، انظر: **معجم رجال الحديث**، ج 20، ص 233.

والذي أتاح وساعد على حدوث وانتشار هذا التسرب هو التوسع الكبير في تطبيق قاعدة التسامح في أدلة السنن، وقد أحسن المتأخرون الظن ببعض المحدثين من علمائنا الذين أدرجوا هذه الأخبار في موسوعاتهم الحديثية عملاً بالقاعدة المذكورة، ومع مرور الوقت، أصبح لهذه الأحاديث نوعاً من المشروعيّة، وراجت في الأوساط حتى غدا التشكيك فيها محل إدانة ورفض، وسيأتي توضيح ذلك لاحقاً.

المحور الثاني

الغلاة وتأويل النصوص وتفريغها من مضامينها

1 ـ **تأويل الآيات ومخاطره**

2 ـ **تحريف الأخبار**

3 ـ **التساهل في الأحاديث**

لقد كان لحركة الغلو دورٌ كبير في العبث بآيات الكتاب الكريم وأحاديث النبيّ (ص) والأئمة من أهل البيت ﷺ، وهو الأمر الذي كان له نتائج كارثية على العقيدة والشريعة وعلى السلوك العام، وتمثل العبث المذكور بالعمل على عدة خطوط: منها وضع الأحاديث المسيئة للكتاب والسُّنة، ومنها: بتر النصوص من سياقها، ومنها: التأويل التحريفي الذي يُخرج النص عن ظهوره دون مساعدة القرائن على ذلك، ويمكنك أن تسميه بالتأويل المزاجي أو العبثي.

وهذا الأمر الأخير هو ما سوف نسلط الضوء عليه في هذا المحور.

1 ـ تأويل الآيات ومخاطره

إنّ تأويل النص الديني هو طريقة تبنتها وجرت عليها العديد من الفرق الدينية في فهم النصّ، على اختلافٍ كبير بينها في الأخذ بهذه الطريقة، فمنهم من توسّع في التأويل، ومنهم من ضيّق الباب في حدود معينة وبشروط خاصة. والغلاة عموماً كانوا من المؤولة، بيد أنّ تأويلهم اختلف عن تأويل سائر الفرق، فقد اعتمدوا في التأويل طريقة غريبة فرغّت النص من مضمونه، وجعلته قابلاً لكل تفسير، ومفتوحاً على كل احتمال.

ونحن بتوفيق اللّه تعالى قد بحثنا قضية التأويل بالتفصيل في كتاب «أصول الاجتهاد الكلامي»، كما تطرقنا إلى نماذج عديدة من ممارسات الغلاة التأويلية للنص القرآني في كتابنا «حاكمية القرآن»، ولذا لا يسعنا هنا الإسهاب في الحديث عن هذا الموضوع، وإنما نحيل على ذينك الكتابين.

ولكننا نكتفي في المقام بكلام موجز حول هذا الموضوع، نبين فيه رؤيتنا إزاء المنهج التأويلي المشار إليه، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: نماذج من تأويلات الغلاة

إنّ تأويل الغلاة يعدّ ـ بحق ـ تحريفاً للنص ومسخاً وهدماً للدين نفسه، ونذكر في هذا الصدد مثالين يؤكدان صحة ما نقول:

الأول: ما فعله الغلاة التناسخيون[1] المنتسبون إلى الإسلام في تعاملهم مع آيات المعاد، حيث عمدوا إلى إعطائها تفسيراً يلائم معتقداتهم، ولكنه يلوي عنق النص بطريقة غريبة، قال التفتازاني (792 هـ): «فمن جملة ذلك: ما قالوا في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ أي بالفساد ـ ﴿بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[2]، أي بالكون، وفي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا﴾[3]، أي من دركات جهنم التي هي أبدان الحيوانات، وكذا في قوله: ﴿فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾[5]، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[6]، معناه: أنهم كانوا مثلكم في الخلق والعلوم والمعايش والصناعات، فانتقلوا إلى أبدان هذه الحيوانات، وفي قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[7] أي بعد المفارقة، وفي قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[8]، أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس، إلى غير ذلك من الآيات، ومن نظر في كتب التفسير، بل في سياق الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات»[9].

الثاني: ما فعله الباطنيون[10] في تفسير بعض الشعائر والأعمال الدينية، فقد قالوا: إن «معنى الجنابة مبادرة المستجيب بإفشاء السر، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك. ومعنى الزنا: إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، والصيام: الإمساك عن كشف السر. والكعبة هي النبي والباب علي، والطوفان طوفان العلم أغرق به المتمسكون بالشبهة، والسفينة

(1) سيوافيك الحديث عن التناسخ في باب خاص.
(2) سورة النساء، الآية: 56.
(3) سورة الحج، الآية: 22.
(4) سورة غافر، الآية: 11.
(5) سورة المؤمنون، الآية: 107.
(6) سورة الأنعام، الآية: 38.
(7) سورة البقرة، الآية: 65.
(8) سورة الإسراء، الآية: 97.
(9) **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج 2، ص 40، و**بحار الأنوار**، ج 58، ص 117.
(10) والتناسخيون منهم.

الحرز الذي يحصن به من استجاب لدعوته..»[1]. إلى غير ذلك من تأويلاتهم السخيفة[2] والواهية والتي تتلاعب بالنص وتفرغه من مضمونه، وتحمِّله ما لا يحتمل.

ثانياً: التأويل العبثي وتداعياته

إنّ التأويل الباطني التحريفي المزاجي للنصوص الدينية بالطريقة المشار إليها، مثّل أحد أسباب الانحراف عند كافة الغلاة، فقد كانت النتيجة الطبيعية لإعمال هذا المنهج التأويلي هي التحلل من أحكام الشريعة واعتبارها أحكاماً مؤقتة وظرفية، أو حمل نصوصها على معانٍ رمزية فضفاضة وهلامية. وقد تكون تداعيات وتبعات هذا المنهج عند الأوائل الذين خطوا الخطوات الأولى في هذا الطريق غير واضحة، ولم يقصدوا نسخ الشريعة أو إلغاءها، بيد أنّ الخلف أكمل الطريق، ومعلوم أنّ دخول هذا الباب سيفضي حُكماً إلى تلك النتائج والغايات. ولن نأتي هنا لتأكيد ما نقول بشواهد قديمة، رغم وفرتها، إذ يكفي شاهد قريب العهد نسبياً ولا يزال يرخي بظلاله على الساحة الشيعيّة، وهو ما جرى مع الشيخية، فإنّ التأويلية المبالغ فيها التي اعتمدها الشيخ أحمد الأحسائي وتلامذته لم تلبث طويلاً حتى تحولت إلى اتجاه متحللٍ من الشريعة وضوابطها، وهذا ما ظهر جلياً عند الجماعة التي خرجت من رحم الشيخية، عنيت بهذه الجماعة أتباع الفرقة البهائية التي أعلنت نهاية الشريعة الإسلامية وانتهاء صلاحيتها. وبحسب تعبير العلامة السيد محسن الأمين فإنّ مبنى الشيخية كان قائماً على التعمق[3] غير المبرر «وهذا التعمق في ظواهر الشريعة ما لم يستند إلى نص قطعي من صاحب الشرع وبرهان جلي قد يؤدي إلى محق الدين، لأنّ كل إنسان يفسّر الباطن بحسب شهوة نفسه ويجعل ذلك حجة على غيره ويقول هذا من الباطن الذي لا تفهمه»[4].

ثالثاً: علاقة التأويل بنظرية البطون

إنّ أهمّ فكرة اعتمد عليها الغلاة لتسويغ وتبرير لجوئهم إلى تأويل النصوص، هي فكرة البطون، وأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وقد زعم الغلاة أنّهم وصلوا إلى هذه البطون وأمسكوا بها، وكان التأويل هو الأداة التي استخدموها لاستكناه المعنى الباطني الذي يرمز إليه النص، باعتبار أن ذلك الباطن ـ في نظرهم ـ هو المعنى المقصود لصاحبه، أما المعنى الظاهري فهو مجرد قشور ليس علينا التعلق بها. ومن هنا قام التأويل على ثنائية الباطن والظاهر، وأنّ الباطن هو جوهر النص، وأما

---

(1) **تلبيس إبليس**، ص 154.

(2) وراجع: **فضائح الباطنية** للغزالي، ص 59 ـ 61.

(3) في كتاب حاكمية القرآن سلطنا الضوء على مفهوم التعمق وما هو مذموم منه وما هو ممدوح، فراجع ملاحق ذلك الكتاب.

(4) **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 590.

الظاهر فهو مجرد وسيلة عبور للوصول إلى ذلك الباطن. وهذا اعتقاد ربما يوافقهم عليه كثيرون، بيد أنّ مشكلة المنهج التأويلي الباطني ليس في إهمال الظاهر على مستوى العمل والسلوك فقط، بل في كونه منهجاً لم يراعِ في عمليات الاستبطان (أي استكناه بواطن النص) المذكور ضرورة وجود رابطة دلالية معقولة بين الباطن والظاهر، فجعل الظاهر مشرعاً على كل الاحتمالات والأوهام والتخرصات حتى مع كون بعضها غريبة عنه وبعيدة عنه كل البعد.

وقد أوضحنا في كتاب «أصول الاجتهاد الكلامي» أن الأرجح في تفسير البطون أنها أعماق النص القرآني، وأنها امتداد لعالم الظاهر وانعكاس له، وليست من سنخ الحقائق الأجنبية والبعيدة عن اللفظ، وإن كان يرمز إليها بطريقة خفية، وعليه، فليس للكلمة معانٍ باطنية متعددة بعيدة عن المعنى اللغوي، وإنّما هو معنى واحد ذو أعماق متعددة وإيحاءات متنوّعة، ولا سبيل إليها إلا من خلال الظاهر، وأمّا تجاوز الظاهر وأُطر اللغة في محاولة التعرّف على البطون، فإنّه يشكّل انحرافاً وخروجاً على قواعد قراءة النصّ، ما قد يوقع صاحبه في متاهات الباطنية وشطحاتهم التأويلية التي لا ضابط لها، بل هي أقرب إلى الأوهام والتخيّلات. إنّ فهم العلاقة بين الباطن والظاهر، هو ضابط الإيقاع الذي يحول دون تسلل الأفكار الباطنية التي يسعى أصحابها إلى التفلت من ظاهر الشريعة وأطرها، تحت غطاء مقولة شرعية، هي مقولة ابتناء القرآن على ثنائية الظاهر والباطن.

رابعاً: سبب رفضنا للتأويلية الباطنية

إنّ رفضنا للتأويل المشار إليه ينطلق من أنه ـ كما أشرنا ـ أباح التفلت من أية ضوابط في قراءة النص، وشرّع في عملية الوصول إلى البطون المزعومة كافة الأبواب للخروج على قوالب اللغة وقواعدها المعتمدة في معرفة معاني الألفاظ ودلالاتها، ومن الطبيعي أنّ هذا المنهج مرفوض جملةً وتفصيلاً، لأنّه خروج عن الطريقة العقلائية في فهم النصوص ومحاكمتها وهي الطريقة التي خاطب اللّه بها عباده، ويمكنك القول إنه يمثل تلاعباً واضحاً في دلالات النص بما لا يساعد عليه الدليل، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام وقد سئل: «روى عنكم أنّ الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجال؟ فقال: «**ما كان اللّه ليخاطب خلقه بما لا يعقلون**»[1].

إنّ موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام كان هو الرفض الحاسم لهذا العبث التأويلي في تفسير الكتاب، ولا سيما أنّ يد التأويل لم تقتصر على تأويل آيات العقائد، بل امتدت إلى آيات العمل والسلوك، ما أدى إلى إفساد الناس، والترويج للانحلال كما أسلفنا. وقد قدمنا في ترجمة علي بن حسكة الغالي المذموم ذكر حديثين رواهما الكشي حول بعض ممارسات ابن حسكة التأويلية،

(1) **تفسير العياشي**، ج1، ص341.

ونكتفي هنا بالتذكير بأحدهما، قال الكشي: حدثني محمد بن نصير، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، كتب إليه[1] في قوم يتكلمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها إليك وإلى آبائك فيها ما تشمئز فيها القلوب، ولا يجوز لنا ردها إذا كانوا يروون عن آبائك ﷺ، ولا قبولها لما فيها، وينسبون الأرض[2] إلى قوم يذكرون أنهم من مواليك، وهو رجل يقال له: علي بن حسكة، وآخر يقال له: القاسم اليقطيني. من أقاويلهم: إنهم يقولون إن قول اللّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[3] معناها رجل. لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاة معناها ذلك الرجل لا عدد درهم ولا إخراج مال، وأشياء من الفرائض والسنن والمعاصي تأولوها وصيروها على هذا الحد الذي ذكرت. فإن رأيت أن تبين لنا وأن تمن على مواليك بما فيه السلامة لمواليك ونجاتهم من هذه الأقاويل التي تخرجهم إلى الهلاك؟ فكتب ﷺ: **ليس هذا ديننا فاعتزله**»[4].

خامساً: هل رفض التأويل يعني إغلاق النص على القراءة المستجدة؟

إنّ رفضنا للتأويل المذكور لا يعني احتكار فهم النص على أحد، أو تبني فكرة إغلاق باب الاجتهاد في فهمه ورفض التعددية الفكرية. إنّ تعددية القراءة ليست أمراً مرفوضاً شريطة الالتزام بضوابط قراءة النص، أمّا فتحه على كل الاحتمالات والتأويلات كما يريد المؤوِّلة فهذا مرفوض، وأعتقد أنّ هذه التأويلية التي تخلّصت من أسر النص وأطلقت العنان لخيالها مع الحرص على إيجاد رابط رمزي بين النص والمعنى المتوهَم هي التي أسست لتعددية غريبة على مستوى الاعتقاد، بحيث يصبح بإمكانك أن تعتقد بالشيء ونقيضه في الوقت عينه، على طريقة ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن

واعتقادٌ كهذا لا يسعنا الموافقة عليه، لأنّه يبتني على قاعدة مرفوضة، إذ كيف نصدق أنّ الاعتقادات والآراء كلها صادقة ومصيبة حتى مع تناقضها؟! وكيف نجمع في اعتقاد واحد بين إيمان وكفر وبين ما نراه حقاً وما نراه باطلاً، وبين ما قام عليه الدليل وما أبطله الدليل؟!

(1) المكتوب إليه، هو أبو محمد العسكري ﷺ، كما في **بحار الأنوار**، ج 25، ص 315.
(2) أي خلقها أو تدبيرها أو حجيتها، المصدر نفسه، ج 25، ص 315..
(3) سورة العنكبوت، الآية: 45.
(4) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 802. والخبر بحسب الظاهر صحيح، فمحمد بن نصير هنا هو الكشي الثقة، قال الشيخ: «محمد بن نصير، من أهل كش، ثقة جليل القدر كثير العلم، روى عنه أبو عمرو الكشي»، **رجال الطوسي**، ص 440. وراجع ما ذكره السيد الخوئي في هذا المجال، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 24، ص 412، وأحمد بن محمد بن عيسى هو بحسب الظاهر الأشعري القمي الثقة المعروف.

2 ـ تحريف الأحاديث وبترها من سياقها

يبدو أن العبث الذي مارسه الغلاة لم يقتصر على تأويل النصوص بما يخرجها عن ظاهرها ويفتحها على كل الاحتمالات بعيداً عن دلالات النص اللغوية، بل إنهم وتدعيماً لأفكارهم ومعتقداتهم قد مارسوا ـ بالإضافة إلى وضع الأحاديث كما تقدم توضيحه ـ عملية خطيرة، وهي عملية بتر النصوص من سياقها، بما يجعلها تعطي دلالات مختلفة عما لو تمّت قراءتها في السياق، وهذا أمر فعلوه مع القرآن الكريم، وفعلوه مع السُّنة النبوية أيضاً، وما سوف نتطرق إليه في المقام هو الإشارة إلى ما فعلوه مع السُّنة. حيث إنّ الحديث ربما كان له أصل في السُّنة وليس موضوعاً، ولكن قد تمّ العبث به وفصله عن سياقه بما يعطيه معنىً مغايراً لمعناه الأساس الذي يمكن فهمه لأصحاب اللسان عند وضعه في ذاك السياق.

نماذج للأحاديث المحرّفة

ومن المهم جداً رصد الأحاديث المتداولة في كتب الغلاة أو التي يقعُ أحدهم في سندها، كما أنّ الأهم من ذلك هو رصد الأحاديث المتداولة في مصادرنا الحديثية، وعمليّة الرصد شاقة ولا سيما مع اختلاف الاتجاهات والأذواق، لكن بالإمكان في ضوء جملة من المعايير والمؤشرات أن يتم التعرّف على أحاديث الغلو. ولا ريب أن وقوع أحد الغلاة في السند هو منبه إلى ضرورة التدقيق في الخبر، بيد أنّ المؤشر الأهم هو ملاحظة المضمون وعرضه على الكتاب وثوابت السُّنة والمسلمات المستندة إلى البرهان العقلي.

وفيما يلي نذكر بعض نماذج الأحاديث المبتورة من سياقها والتي طالتها يد العبث واللعب والتحريف والإضافة والحذف، والتأويل أيضاً، وغالب ذلك جرى على يد الغلاة:

الحديث الأول: «علي في السحاب»

يتردد في كتب بعض العلماء حديث نصه: «علي في السحاب»، قال القاضي نعمان المصري في دعائم الإسلام: «وزعم آخرون أنّ علياً صلوات اللّه عليه في السحاب». كما يقولون: «إنّ الرعد صوته»[1]. ونسب عبد القادر البغدادي هذه المقولة إلى السبئية، قال: «وزعم بعض السبئية أنّ علياً في السحاب، وأنّ الرعد صوته والبرق صوته، ومن سمع من هؤلاء صوت الرعد قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين. وقد روي عن عامر بن شراحيل الشعبي أنّ ابن سبأ قيل له: إنّ علياً قد قتل!

---

(1) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 48. وقال بعضهم: «أما النصيرية: فهم القائلون بألوهية علي. وإذا مر بهم السحاب. قالوا: السلام عليك أبا الحسن، يزعمون أن السحاب مسكنه. ويقولون: إن الرعد صوته، وإن البرق ضحكه، وإن سلمان الفارسي رسوله، ويحبون ابن ملجم». **جواهر العقود**، المنهاجي الأسيوطي، ج 2، ص 217، ونحوه ما في **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج 2، ص 188.

فقال: إن جئتمونا بدماغه في صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بحذافيرها. وهذه الطائفة تزعم أن المهدي المنتظر إنما هو عليٌّ دون غيره. وفي هذه الطائفة قال إسحاق بن سويد العدوي قصيدته برئ فيها من الخوارج والروافض والقدرية، منها هذه الأبيات:

برئت من الخوارج لست منهم ... مَنْ الغزالُ منهم وابن باب

ومن قوم إذا ذكروا علياً ... يردّون السلام على السحاب»[1].

وحقيقة هذا الحديث أنّ رسول اللّه (ص) فيما ورد في بعض الأخبار كان له عمامة اسمها السحاب[2]، ومعلوم أنّ لرسول اللّه (ص) عدة عمائم، وكان لها أسماء، كما أنّ لأفراسه وسيوفه أسماءً خاصة، مثل سيفه «ذي الفقار»، وهو الذي أهداه لعلي عليه السلام[3]. وقد أهدى النبي (ص) أيضاً علياً عليه السلام عمامته «السحاب»، فكان ربما طلع عليٌّ فيها فيقول (ص): «أتاكم علي في السحاب»[4]. أو «تحت السحاب»[5].

والذي حصل أنّ بعض الغلاة فصلوا الحديث عن سياقه، فصار مفاده أن موقع علي عليه السلام ومركزه في السحاب[6]، ما يعني ـ بنظرهم ـ أنه عليه السلام لم يمت، بل هو في مكان عال ورفيع، وهو السحاب[7]، ومن كان في السحاب فالرعد والبرق هما صوته، وهذا المعنى سوف لن يتأتى فيما لو وضع الحديث في سياقه دون بتر، بل سوف يعطي معنىً ليس فيه مغالاة بأمير المؤمنين عليه السلام.

وقد رمى البعض مَن أسماهم «الروافض» بأنّهم تأولوا الحديث «على غير تأويله»[8]، فإذا

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص 214، وراجع: **البيان والتبيين** للجاحظ، ص 27. وقيل: «يعني بالغزال واصل بن عطاء. كان معتزلياً، ولم يكن غزالاً، ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ليجعل صدقته لهن. وابن باب: هو عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني العدوية، من بني مالك ابن حنظلة، معتزلي». **تاريخ مدينة دمشق**، ج 39، ص 504، راجع: الحاشية.

(2) **الكافي**، ج 2، ص 236، وج 6، ص 461، و**الأمالي** للصدوق، ص 130، و**الخصال**، ص 599، و**علل الشرائع**، ج 1، ص 167، و**من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 178، و**الوافي بالوفيات** للصفدي، ج 1، ص93.

(3) وقد ورد أنّ جبريل أنزله من السماء وأعطاه لرسول اللّه (ص) وهو بدوره أهداه لعلي عليه السلام، راجع: **بصائر الدرجات**، ص 200، و**الكافي**، ج 1، ص 234، و**الأمالي** للصدوق، ص 130، و**رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 118.

(4) **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب المازندراني، ج2، ص59.

(5) قال الطبرسي: «وكانت له (ص) عمامة يعتم بها يقال لها: السحاب، فكساها علياً عليه السلام وكان ربما طلع علي فيها فيقول: أتاكم علي تحت السحاب يعني عمامته التي وهبها له». **مكارم الأخلاق**، ص 36.

(6) قال القاضي نعمان المصري: «وزعم آخرون منهم أن علياً صلوات اللّه عليه في السحاب، رقاعة (حماقة) منهم وكذباً لا يخفى عن ذوي الألباب». **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 48.

(7) قال الفخر الرازي «زعمت السبئية أصحاب عبد اللّه بن سبأ أنه (أي علي) لم يمت، وأنه في السحاب وأنّ الرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه، فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير المؤمنين»، **كتاب المحصل**، تقديم وتحقيق: الدكتور حسين أتاي، ص 577.

(8) نقل ذلك في كتاب **الغدير**، ج 1، ص292 عن أبي الحسن الملطي.

كان مقصوده بذلك عامة الشيعة فهذا افتراء عليهم، وإن كان مقصوده بعض الغلاة فهؤلاء لا يمثلون الشيعة، بل قولهم مرفوض عندنا.

وممن نسب إليه أنّه كان يقول «علي في السحاب» عمرو بن جابر الحضرمي المكنى بأبي زرعة[1]، ونسب ذلك أيضاً إلى الفرات بن الأحنف، قال الذهبي: «وهو من غلاة الشيعة. قال ابن نمير: كان من أولئك الذين يقولون عليٌّ في السحاب»[2]. فإن صحّت النسبة إلى هؤلاء، فكلامهم مرفوض وتأويلهم بارد وضعيف، وفيه تدليس وتحريف.

وقد روى الجرجاني (365 هـ) في الكامل عن زكريا بن يحيى البستي عن محمد بن وزير عن مسعدة بن اليسع، عن جعفر بن محمد (يقصد الإمام الصادق عليه السلام)، عن أبيه، أنّ رسول اللّه (ص) كسا علياً بردةً يقال لها السحاب، فأقبل ـ وهي عليه ـ فقال النبي (ص): «هذا عليٌّ، قد أقبل في السحاب. قال جعفر: قال أبي: فحرّفها هؤلاء، وقالوا: عليٌّ في السحاب»[3]. وهذا الخبر يدل على أنّ السحاب اسم «بُردة» مع أنّ المعروف أنّها اسم عمامة كما جاء في أكثر المصادر المشار إليها في هامش متقدم.

ومما يؤيد تداول هذه الكلمة عند بعض الغلاة ما قاله عبد اللّه بن المبارك:

إنــي امــرؤ لـيس فـي ديـنـي لغامزه ... لـيـن ولـسـت عـلـى الإســلام طعانا
فــلا أســـبّ أبــا بـكـر ولا عـمـراً ... ولـــن أســب مـعـاذ الـلّـه عـثـمانـا
ولا ابـــن عـــم رســول الـلّــه أشـتـم ... حـتـى ألـبـس تـحـت الـتـرب أكفانا
ولا الـزبـيـر حـــواري الـرسـول ولا ... أهــدي لطلحة شـتـماً عــزّ أو هانا
ولا أقـــول عـلـي فـي الـسـحـاب إذاً ... قــد قـلـت والـلّـه ظـلـماً ثـم عـدوانـا

ويقال إنّ الرشيد أعجبه هذا[4]

الحديث الثاني: «يرى الشاهد ما لا يرى الغائب».

وهذا الكلام، روي أنه حديث نبوي[5]. وروي أنه من كلام لقمان لابنه[6]، وقد قاله أمير المؤمنين عليه السلام في مناسبة معينة، والمناسبة هي ما جرى من قصة مارية القبطيّة. روى

---

(1) انظر: **تهذيب الكمال** للمزي، ج21، ص561.
(2) **ميزان الاعتدال**، ج3، ص340.
(3) **الكامل**، ج 6، ص 390، **وميزان الاعتدال**، ج4، ص99، **ولسان الميزان**، ج 6، ص 23.
(4) **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ج8، ص414، **وتاريخ الإسلام** له أيضاً، ج12، ص241.
(5) روي عن ابن عباس قال: قال النبي (ص): «الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الغَائِبُ»، **الأمثال في الحديث النبوي**، لعبد اللّه بن حبان، (369 هـ)، ج 1، ص 92، وقد أرسله أبو طالب المكي (386 هـ) إلى رسول اللّه (ص)، انظر: **قوت القلوب**، 1، ص 95، ولم يتضح الأمر عند العجلوني، فقال: «قال النجم: أورده أبو طالب المكي في قوت القلوب» وأقول: لم يبيّن أنّه حديث أو غيره»، **كشف الخفاء**، ج 2، ص 394.
(6) **الكافي**، ج 8، ص 349.

محمد ابن الحنفية عن أبيه أمير المؤمنين ﵇ قال: كان قد كثر على مارية القبطيّة أم إبراهيم في ابن عم لها قبطي كان يزورها ويختلف إليها، فقال لي النبي (ص): «خذ السيف وانطلق به فإن وجدته عندها فاقتله، قلت: يا رسول اللّه (ص) أكون في أمرك كالسكة أمضي لما أمرتني أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال النبي (ص): بلى الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فأقبلت متوشحاً بالسيف فوجدته عندها، فاخترطت السيف، فلمّا أقبلتُ نحوه علم أنّي أريده فأتى نخلة فرقي إليها ثم رمى بنفسه على قفاه وشغر برجليه، فإذا أنّه أجبّ أمسح ما له مما للرجال قليل ولا كثير، فغمدت السيف ورجعت إلى النبي (ص) فأخبرته، فقال الحمد للّه الذي يصرف عنا أهل البيت»[1].

وروي أيضاً عن علي ﵇ قال: «قلت: يا رسول اللّه إذا بعثتني أكون كالسكة المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ قال: الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»[2].

قال الشيخ المفيد في رسالته حول خبر مارية: «قد تعلق بمضمون هذا الخبر طوائف من الناس، كل طائفة تبني مذهباً لها، تأسيسه على الفساد: فمنهم: الغلاة، المنتحلة للزيغ، زعمت أنّ أمير المؤمنين ﵇ رمز بذكر: «الشاهد الغائب»، وعنى بمقاله: أنّه مشاهد جميع الأشياء، وأنّ الأمر له في الباطن والتدبير، دون النبي (ص)»[3].

وغير بعيد أن يكون هذا الكلام، أعني «يرى الشاهد ما لا يرى الغائب» حكمة استخدمها الإمام ﵇ كما استخدمها غيره.

الحديث الثالث: «إذا عرفت فاعمل ما شئت»

وهو حديث يتمسك به الغلاة أو بعض المتصوفة لتبرير تهرّبهم من العمل بالشريعة والأخذ بظواهرها والالتزام بالعبادات والاجتناب عن المحرمات، وهو حديث له أصل، ولكن تمّ اقتطاعه من سياقه، وإليك الحديث كاملاً كما جاء في الكافي، عن محمد بن مارد قال: قلت لأبي عبد اللّه ﵇: «حديث روي لنا أنك قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت؟ فقال: قد قلت ذلك، قال: قلت: وإن زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر! فقال لي: إنا للّه وإنا إليه راجعون، واللّه ما أنصفونا أن نكون أخذنا بالعمل ووضع عنهم، إنّما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير وكثيره فإنه يقبل منك»[4].

---

(1) **الأمالي** للسيد المرتضى، ج1، ص55، **مسند أحمد**، ج1، ص83، **والبداية والنهاية** لابن كثير، ج5، ص325، وراجع: **دلائل الإمامة** للطبري، ص 387، **والأمالي** للطوسي، ص 338، و**الأمالي** للشريف المرتضى، ج 1، ص 54.

(2) **مسند أحمد**، ج 1، ص 83، و**الأمالي** للطوسي، ص 338، **والاستيعاب**، ج 4، ص 1912.

(3) **رسالة حول خبر مارية**، ص18.

(4) **الكافي**، ج 2، ص 464.

ورواه الصدوق بإسناده عن فضيل بن عثمان، قال: «سئل أبو عبد اللّه (عليه السلام) فقيل له: إنّ هؤلاء الأخابث يروون عن أبيك يقولون: إنّ أباك (عليه السلام) قال: «إذا عرفت فاعمل ما شئت» فهم يستحلون بعد ذلك كل محرم. قال: ما لهم لعنهم اللّه؟! إنما قال أبي (عليه السلام): إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منك»[1].

وروى الصدوق قال: «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: قيل له: إن أبا الخطاب يذكر عنك أنك قلت له: إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت فقال: لعن اللّه أبا الخطاب واللّه ما قلت له هكذا ولكني قلت: إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منك، إن اللّه عز وجل يقول: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2]، ويقول تبارك وتعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾[3]»[4].

الحديث الرابع: «لا يعذّب بالنار إلّا رب النار»

وهو حديث مروي عن رسول اللّه (ص)[5]. تمسك به الغلاة ليزعموا أنّ علياً (عليه السلام) ربٌّ، بحجة أنّه قد عذّب بعض الغلاة بالنار، ولا يعذب بالنار إلا الرب، تعالى اللّه عما يصفون. يقول الصدوق: «إنّ الغلاة لعنهم اللّه يقولون: «لو لم يكن علي رباً لما عذّبهم بالنار..»[6].

وأجابهم الصدوق قائلاً: «لو كان رباً لما احتاج إلى حفر الآبار..»[7].

وثمة إجابة أخرى عليهم، وهي أنه لم يثبت أنّ علياً (عليه السلام) قد أحرق بالنار، كما أوضحنا ذلك في محل آخر، ومن أراد التوسع حول هذا الموضوع، ومعرفة المزيد حول أصل الحديث، وحول ما ادعي عن إحراق علي (عليه السلام) للغلاة فبإمكانه مراجعة ما كتبناه في هذا الشأن[8].

على أنّه يمكن لمعترض أن يلاحظ عليهم بأنّ الكثير من الطغاة قد أحرقوا معارضيهم بالنار،

(1) **التوحيد، ص** 181.
(2) سورة غافر، الآية: 40.
(3) سورة النحل، الآية: 97.
(4) **معاني الأخبار** للشيخ الصدوق، ص 388 ـ 389.
(5) انظر: **سنن أبي داود**، ج1، ص603.
(6) **من لا يحضره الفقيه**، ج 3، ص151.
(7) المصدر نفسه، ج 3، ص151.
(8) راجع: كتاب **الفقه الجنائي في الإسلامي ـ الردة نموذجاً**.

فهل يكون هؤلاء الطغاة أرباباً؟! وتستطيع القول: إنّ معظمنا يستطيع أن يعذب غيره بالنار، فهل يُمَكِّننا ذلك من أن نصبح آلهة؟!

الحديث الخامس: «خلق اللّه آدم على صورته»

وهذا الحديث قد تمّ توظيفه من قبل العديد من الفرق لإثبات بعض معتقداتهم، فقد استدل به الغلاة ومنهم التناسخية كما في الخبر[1]، وكذلك استدل به بعض الحكماء، حيث نسب إليهم أنهم قالوا إنّ «الحق إذا أراد أن يشاهد نفسه في المرآة الكاملة الذاتيّة الجامعة يشاهدها في الإنسان الكامل بالفعل، وفي غير الكامل بالقوة، لأنه مظهر الذات الجامعة لا غير. والى هذا أشار نبينا (ص) بقوله (ص): «خلق اللّه آدم على صورته»، ومراده على صورة كمالاته الذاتية الجامعة للكمالات الأسمائيّة والصفاتيّة»[2].

وبنى عليه المجسمة اعتقادهم بالتجسيم، قال الحافظ ابن الجوزي في كتاب دفع شبه التشبيه: «رأيت مِن أصحابنا مَنْ تكلّم في الأصول بما لا يصلح. فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحسّ، فسمعوا أنّ اللّه خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وفماً ولهوات[3] وأضراساً وأضواء لوجهه ويدين وإصبعين وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس»[4].

أ ـ مصادر الحديث وسنده

الخبر المذكور مستفيض، وهو مروي من طرق الفريقين، فعند الشيعة، رواه الكليني في الكافي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام[5]، ولكنّ سنده ضعيف، وبالسند عينه رواه الصدوق في التوحيد[6]،

---

(1) رواه الطبرسي في **الاحتجاج**، عن هشام بن الحكم، أنّ الزنديق سأل أبا عبد اللّه عليه السلام قال: «.. فأخبرني عمن قال: بتناسخ الأرواح، من أي شيء قالوا ذلك، وبأي حجة قاموا على مذاهبهم؟ قال: إنّ أصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين، وزينوا لأنفسهم الضلالات، وأمرجوا أنفسهم في الشهوات وزعموا أن السماء خاوية ما فيها شيء مما يوصف، وأن مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين، بحجة من روى أن اللّه عز وجل خلق آدم على صورته، وأنه لا جنة ولا نار..»، **الاحتجاج** للطبرسي، ج 2، ص 89.

(2) **شرح الأسماء الحسنى**، للسبزواري، ج 1، ص 152، والظاهر أنه ينقل ذلك عن ابن أبي جمهور الأحسائي.

(3) قال الفراهيدي: «اللهاة: أقصى الفم، وهي لحمة مشرفة على الحلق، وهي من البعير العربي الشقشقة. ويقال: لكل ذي حلق لهاة، والجميع: لها ولهوات»، **العين**، ج 4، ص 88.

(4) **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، ص 99.

(5) **الكافي**، ج 1، ص 134.

(6) **التوحيد**، ص 103.

ورواه الصدوق أيضاً في خبر سيأتي عن الرضا عليه السلام [1]، بسند ضعيف[2]، ورواه بسند ثالث عن علي عليه السلام [3]، وهو أشد ضعفاً[4]. فاتضح أنه لا وجود لسند معتبر للخبر المذكور عندنا، وأما عند السُّنة، فهو مروي في العديد من كتب الحديث وعلى رأسها الصحاح بالإسناد إلى أبي هريرة[5].

وحصول الوثوق بصدور الخبر بسبب استفاضة روايته من طرق الفريقين، لا يخلو من تأمل وإشكال، ولا سيما أن بعض صيغ الحديث ظاهرة في التجسيم، وهو باطل، ناهيك عن احتمال كونه من الإسرائيليات التي تسربت إلى فضائنا الحديثي من خلال بعض مسلمي أهل الكتاب، كما احتمل غير واحد من الأعلام[6]، وذلك بسبب أنّ النص المذكور وارد بعينه في التوراة، فقد جاء في الإصحاح الأول من العهد القديم عبارة: «وخلق اللّه الإنسان على صورته، على صورة اللّه خلقه»[7]، على أنّ راويه في الصحاح هو أبو هريرة وقد عُرف أنّه كان يجالس كعب الأحبار ويحدثه[8].

ب ـ محاولات تفسير الحديث

ثم لو بني على صحة الحديث، فكيف نفهمه؟

طبيعي أننا نرفض التفسير الذي يرجع الضمير في «صورته» إلى اللّه جل وعلا، مع حمل الحديث على ظاهره الذي يوحي بأنّ اللّه جسم كما فهمه المشبهة، لأنّ هذا منافٍ لما دلّ عليه العقل والنقل من تنزهه عن الجسمية، ما يفرض ردّ الحديث أو إيجاد تفسير آخر له من خلال معرفة مناسبة صدوره عن النبي (ص) كما سيأتي. والتفسيرات الوجيهة للخبر عديدة نكتفي بذكر اثنين منها:

الأول: إن الضمير في «صورته» إن أرجع إلى اللّه تعالى، كما يشهد به حديث آخر، وهو «أنَّ اللّه تعالى خلق آدم عليه السلام على صورة الرَّحمن»، فيكون توجيهه أنّ الإضافة إليه تعالى تشريفيّة،

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 110، وفي **التوحيد** أيضاً، ص 153.
(2) لاشتماله على علي بن معبد، وهو مما لم يذكر بتوثيق ولا مدح.
(3) **التوحيد**، ص 152.
(4) فيه عدة مجاهيل.
(5) **صحيح البخاري**، ج 7، ص 125.
(6) **أضواء على السُّنة المحمدية**، ص 208. **وأبو هريرة** للسيد شرف الدين، ص 55، **والحاشية على شرح أصول الكافي**، ج 4، ص 125. والحاشية هي للعلامة الشعراني.
(7) **العهد القديم**، ص4، **سفر التكوين**، الإصحاح الأول، مقطع 27.
(8) لقد التقى أبو هريرة بكعب الأحبار في الشام، وتحادث معه، ثم عرض ما حدّثه به على ابن سلام (الحبر المعروف) في المدينة، يقول أبو هريرة في خبر مفصل: «.. فلقيت عبد اللّه بن سلام فقلت له: لو رأيتني خرجت إلى الطور، فلقيت كعباً، فمكثت أنا وهو يوماً أحدثه عن رسول اللّه (ص) ويحدثني عن التوراة» **السنن الكبرى**، ج 1، ص 540.

نظير الإضافة في قوله تعالى: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾[1]، أو الإضافة في قولنا: بيت اللّه. والمعنى على هذا أن اللّه خلق آدم على صورة بديعة أرادها سبحانه، وهي لشرفها تستحق الإضافة إلى اللّه تعالى، فقد جعل اللّه تعالى آدم قابلاً للتخلق بأخلاقه، فضلاً عن كونه خليفته، وقد اختصَّه بأن خلقه بيده ولم يقلّبه في الأرحام، ولم يدرجه من حال إلى حال[2]. ويدلّ على هذا القول: ما ورد الكليني في الكافي عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيه عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ بَحْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَمَّا يَرْوُونَ «أَنَّ اللَّه خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه»؟ فَقَالَ: هِيَ صُورَةٌ مُحْدَثَةٌ مَخْلُوقَةٌ واصْطَفَاهَا اللَّه واخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِه، كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِه والرُّوحَ إِلَى نَفْسِه فَقَالَ (بَيْتِيَ): ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[3]»[4]. وسند الخبر وإن كان ضعيفاً بابن بحر[5] الذي لم تثبت وثاقته، لكنه يصلح مؤيداً.

الثاني: ما نقله الكراجكي في كنز الفوائد وهو: «أن تكون الهاء عائدة إلى آدم عليه السلام، ويكون المراد أن اللّه تعالى خلقه على صورته التي شوهد عليها، لم ينتقل إليها عن غيرها كنقل أولاده الذين يكون أحدهم نطفة ثم علقة ثم مضغة ويخلق خلقاً من بعد خلق ويولد طفلاً صغيراً ثم يصير غلاماً ثم شاباً ثم كهلاً»[6].

ج ـ بتر الحديث من سياقه

ثم إن التوجيهات المذكورة قد يُستغنى عنها ولا يكون لها حاجة، وذلك بناءً على ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الحديث قد تم بتره من سياقه، وأنّ الهاء تعود إلى شخص معين حُذف اسمه وقصته من الرواية، الأمر الذي أوجب سوء فهم الحديث، أو استغلاله، لإثبات مزاعم غير صحيحة، ويوجد أكثر من رواية واردة في بيان السياق المبتور:

الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام قال: «حدثنا أحمد بن زياد بن

---

(1) سورة الشمس، الآية: 13.

(2) **شرح أصول الكافي للمازندراني**، ج 3، ص 198.

(3) سورة الحجر، الآية: 29.

(4) **الكافي**، ج 1، ص 134، و**التوحيد**، ص 103.

(5) راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 11، ص 125، «ووقوعه في سند **كامل الزيارات** على نسخة غير مفيد، لأن مع اختلاف النسخة لا يثبت التوثيق. ويؤيده أن ابن الغضائري قد ضعّف الرجل صريحاً»، **شرح العروة الوثقى ـ** التقليد (**موسوعة الإمام الخوئي**)، ج 1، ص 306.

(6) **كنز الفوائد**، للكراجكي، ص274.

جعفر الهمداني ﷺ قال:حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين ابن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يا بن رسول اللّه (ص) إن الناس يروون أن رسول اللّه (ص) قال: إن اللّه عز وجل خلق آدم على صورته فقال: قاتلهم اللّه لقد حذفوا أول الحديث: إن رسول اللّه (ص) مرّ برجلين يتسابان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح اللّه وجهك ووجه من يشبهك، فقال (ص) له: يا عبد اللّه لا تقل هذا لأخيك، فإن اللّه عز وجل خلق آدم على صورته»[1]. ولكن الخبر كما أسلفنا الإشارة ضعيف. ونظير هذا ما روي عن أبي هريرة عنه (ص) قال: «لا تقولن قبح اللّه وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن اللّه عز وجل خلق آدم (ص) على صورته»[2].

الثانية: ما عن أبي هريرة أيضاً أنّ النبي (ص) قال: «إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، فإنّ اللّه عز وجل خلق آدم على صورته»[3]. وعقب عليه قائلاً: «قال أبو حاتم ﷺ يريد به صورة المضروب لأن الضارب إذا ضرب وجه أخيه المسلم ضرب وجهاً خلق اللّه آدم على صورته»[4]. وهذا أحسن ما قيل في تأويله»[5]. وقال ابن الجوزي: «وإنما خص آدم بالذكر، لأنه هو الذي ابتدأت خلقة وجهه على هذه الصورة التي احتذي عليها من بعده، وكأنه نبه على أنك سببت آدم وأنت من أولاده وذلك مبالغة في زجره، فعلى هذا تكون الهاء كناية عن المضروب، ومن الخطأ الفاحش أن ترجع إلى اللّه عز وجل بقوله: ووجه من أشبه وجهك فإنه إذا نسب إليه شبه سبحانه وتعالى كان تشبيهاً صريحاً»[6].

الثالثة: ما ذكره السيد ابن طاووس في كتاب سعد السعود من صحائف إدريس النبي عليه السلام».. فخلق اللّه آدم على صورته التي صورها في اللوح المحفوظ»، يقول علي بن طاووس: فأسقط بعض المسلمين بعض هذا الكلام، وقال: إنّ اللّه خلق آدم على صورته، فاعتقد الجسم، فاحتاج المسلمون إلى تأويل الحديث»[7].

ونكتفي بهذه النماذج الخمسة للأحاديث التي تعرضت للبتر من سياقها، وهي نماذج استغلها

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص 110، **التوحيد**، ص153، **والاحتجاج**، ج 2، ص 192.
(2) **المصنف** لعبد الرزاق الصنعاني، ج 9، ص 445، ورواه البخاري في **الأدب المفرد**، ص 47، وكذلك روي في **صحيح ابن حبان**، ج 13، ص 17.
(3) **صحيح ابن حبان**، ج 12، ص 420، ونحوه ما في **مسند أحمد**، ج 2، ص 519
(4) المصدر نفسه، ج 12، ص 420.
(5) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 5، ص 392
(6) **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، ص 154.
(7) **سعد السعود**، ص 34.

الغلاة، وثمة نماذج أخرى لا علاقة بالغلاة ولذا أعرضنا عن تناولها، من قبيل ما جرى مع حديث: «إنّ الميت ليعذب ببكاء الحي عليه»[1].

3 ـ التساهل في الأحاديث

عرفنا إلى الآن أنّ للغلاة موقفين مرفوضين من الأحاديث، وهما:

الأول: عدم تورعهم عن وضع الأحاديث، كما مرّ في المحور الأول من هذا الباب.

الثاني: بترهم للأحاديث من سياقها، كما مرّ في الفقرة السابقة من هذا المحور أي الثاني.

وما نريد الإشارة إليه في هذه النقطة هو موقف أو تعامل ثالث للغلاة مع الأحاديث، وهذا التعامل يشكل ظاهرة لافتة، وهي التمسك بالأحاديث والاستشهاد بها دون التثبت من أصل صدورها، أو توثيقها والتدقيق في أسانيدها. وهو سلوك طبيعي عند من يستسيغ الوضع أو تحريف الأحاديث وبترها من سياقها.

بيد أن اللافت أنّ هذه الظاهرة يشاركهم فيها المتصوفة والفلاسفة والعرفاء، فهم جميعاً يبنون أفكارهم ونظرياتهم في بعض الأحيان على أخبار لا وجود لها في أصل حديثي يعول عليه، فضلاً عن الأخبار الواهية الضعيفة، وربما عدّها علماء الحديث من الموضوعات، وهذه طامة كبرى وبلاء كبير، ولا سيما أنّ هذه الأحاديث المبثوثة في كتب هؤلاء قد اغتر بها بعض المحدثين المتأخرين وعمدوا إلى تدوينها في كتبهم الحديثية، بما أضفى عليها شيئاً من الاعتبار.

وهذه الظاهرة تحتاج إلى دراسة خاصة تتابع وتلاحق الأخبار المبثوثة في كتب الغلاة والمتصوفة والعرفاء والفلاسفة، وتتحرى مصادرها وتنقد أسانيدها.

وأعتقد أننا لو وضعنا الأحاديث التي يستدل بها الغلاة والمتصوفة أمام أي باحث مطلع على علم الحديث ومصادره وقواعد علم الرجال الجرح والتعديل، فسوف يلاحظ ما لاحظناه، وربما يخرج بانطباع ليس عن ضعف هؤلاء في الحديث فحسب، بل عن أن الحديث عندهم هو في الغالب، مجرد وسيلة أو ذريعة لتبرير نظرياتهم، والإيحاء بأنّ لها سنداً إسلامياً.

وربما يجيب بعض أهل العرفان والفلسفة على هذا الإشكال بأنهم إنما يوردون الأحاديث

---

(1) **صحيح البخاري**، ج2، ص81. فهو على ظاهره مخالف لصريح الكتاب قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: 15] ولا ينسجم مع منطق العدل الإلهي، فما ذنب الميت حتى يعذب ببكاء الحي عليه؟! ولكنْ عندما نقرأ الرواية ضمن سياقها الواردة فيه فيمكن قبولها، فقد جاء في الرواية حسب ما نقلت السيدة عائشة: «إنما مر رسول اللّه (ص) على يهودية يبكى عليها فقال: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها». **صحيح مسلم**، النيسابوري، ج3، ص44.ولا يعني ذلك أنها تعذب ببكائهم وإنما تعذب بكفرها وعنادها.

تأييداً واستشهاداً لا اعتماداً واستدلالاً، فهم قد أثبتوا نظرياتهم بالوجدان أو البرهان، لا بالخبر، فيكون ذكر الخبر لأجل التأييد.

ولكنّ هذا الأمر لا يصحّ على إطلاقه، فبعض المطالب الغيبية يكون الأساس فيها هو الوحي كتاباً أو سُنة، فتحتاج السُّنة إلى التوثيق. كما أنّ التأييد إنما يبرر الاستشهاد بالخبر الضعيف، لا بالخبر الذي لا أصل له.

وعن دور الصوفيّة في وضع الأحاديث سيكون لنا حديث مفصل في محور خاصٍ، كما أننا سوف نذكر في الأبواب الآتية ولا سيما في مبحث نظرية الفيض والولاية التكوينية من الباب الرابع بعض الأخبار التي استشهد بها العرفاء أو غيرهم مع أنه لا أصل لها.

وثمة أمر آخر في كيفية التعامل مع الأخبار نرصده عند بعض المدارس الإسلامية، ولا سيما أتباع الخط الصوفي أو العرفاني، وهو يشكِّل ظاهرة عامة، نسميها ظاهرة التساهل في أحاديث الفضائل والسنن، وهذه الظاهرة سيأتي الحديث عنها مفصلاً، وقد نجد للعالم الواحد سيرتين، ففي مجال التشريع الإلزامي أو العقدي نجده يتشدد في قبول الأخبار، وأما في مجال فضائل الأعمال والسنن فإنه يتساهل، وقد استند المشهور في ذلك على أخبار «من بلغ»، التي سيأتي بحثها لاحقاً.

الباب الرابع

دراسة نقدية في تراث الغلو المتسرب إلى المصادر الشيعية

هذا الباب هو من أهم أبواب هذا الكتاب، حيث نتناول فيه بالدرس والبحث تراث الغلو المندس في تراث مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وذلك من خلال عدة محاور، ونستهلها بالتطرق إلى الموقف من رواية الغلاة.

المحور الأول: تراث الغلاة: الكتب

المحور الثاني: تسرب التراث الصوفي إلى الفضاء الشيعي

المحور الثالث: الغلو والوضع في مجال السيرة الحسينية

المحور الرابع: تسرب الموضوعات إلى الفضاء الديني: تبريرات وقواعد

المحور الأول

تراث الغلاة: الكتب

إنّ التعرف على تراث الغلاة هو عمل في غاية الأهمية، فهو يساعد على تنقية تراث مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ومعرفة الدخيل عليها وتمييزه عن الأصيل، وهذا العمل يحتاج إلى دراسة أحاديث الغلاة المبثوثة في كتب أصحابنا، ويحتاج أيضاً إلى دراسة كتب الغلاة أنفسهم ومقارنتها بما في كتبنا.

والأمر الأول ـ أعني دراسة أحاديث الغلاة ـ يحتاج إلى تتبع وتدقيق، وقد مرت في الباب الثالث الإشارة إلى بعض النماذج حول الروايات المتضمنة للغلو، كما ومرت معنا سابقاً لائحة بأسماء جملة من الشخصيات المغالية الذين تنتشر رواياتهم في كتبنا.

والذي يهمنا في هذا المحور هو التطرق إلى الأمر الثاني، أعني دراسة مصادر الغلاة، وسوف يتم تركيز الحديث على مصادر خط الغلو التي حاول بعض علمائنا الترويج لها وإعطاءها نوعاً من المشروعية بإدراج رواياتها في كتب الحديث الإمامية، وتجدر الإشارة إلى أننا تناولنا في مجال آخر بعض المصادر غير المعتبرة في الثقافة الإسلامية[1].

منشأ الاعتماد عليها

ومع الأسف، فإنّ سبب قبول بعض العلماء بهذه الكتب أو الأخذ عنها هو الاغترار بمضمونها، لما اشتملت عليه من أحاديث تتضمن كرامات وفضائل لأهل البيت (عليهم السلام)، مع أن ذلك ليس كافياً في قبول الكتاب ولا الاعتماد على الكاتب والوثوق به، فلربما كان ذلك على طريقة دس السم في العسل، يقول العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي في ثنايا رسالته حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام): «وإن التفسير المذكور مما يبتهج به ويصغي إليه المولى المحدِّث الحريص على كثرة السماع والرواية، لما فيه من أحاديث الولاء وفضل أهل البيت (عليهم السلام)، فتعتري الغفلة عما فيه، مما سنذكر بعضه، مما لا يسع غضّ الطرف عنه ولا يجدي فيه تكلّف التأويل»[2].

---

(1) تطرقنا في كتاب **حاكمية القرآن** إلى بعض المصادر والكتب ذات الصلة بتحريف القرآن الكريم، وأشرنا في كتاب: **الحسين ثائراً ومصلحاً** إلى بعض المصادر التي لا يمكن التعويل عليه في السيرة الحسينية، فراجع.

(2) **الرسائل الأربعة عشر**، للشيخ رضا الاستادي، ص 168.

شروط اعتبار الكتب

إذا كان للخبر شروط لا بدّ من توفرها ليمكن الأخذ به، فإنّ التعويل على الكتب بدوره يحتاج إلى توفر شروط، ومن أهمها:

الأول: وثاقة مؤلفيها. فالمؤلف إن لم يكن موثوقاً، ولا يملك خبرة وضبطاً وتدقيقاً، فلا يسعنا الاعتماد على كتبه، لأنه قد يعتمد على ما لا يمكن الاعتماد عليه، وعدم اعتبار الكتاب لا يعني الطعن في دين مؤلفه، ولا يعني أيضاً أنّ كل ما حواه الكتاب مرفوض، ولكن التمييز بين الغث والسمين يحتاج إلى دراية ومعرفة، ومن هنا وجدنا أن العلماء الأبرار الأتقياء كما يقول العلامة المحدّث الشيخ النوري: «لا ينقلون عن الكتاب الذي عرف صاحبه باللامبالاة في نقل الحديث بأن لا يفرّق في نقله بين الأخبار الموهونة وغير الموهونة، ولا يميز بينها في مقام النقل فلا تراه يردّ خبراً على الإطلاق»[1]. هذا ولكن النوري نفسه لم يراع هذا الشرط في بعض تأليفاته، حيث اعتمد على بعض كتب الغلاة المطعون فيهم، ولا يعول عليهم.

الثاني: وصول نسخة من كتبهم إلينا بطريق معتبر ومأمون من التلاعب والدس. فما لم يكن الكتاب ثابت النسبة إلى مؤلفه، فلا يسعنا الاعتماد عليه، وهذا شرط بديهي. وطبيعي أنّ الكتاب كلما ابتعد زمن تأليفه عن عصر النص دون الرجوع إلى الأصول والكتب الأساسية والمعروفة يكون الوثوق فيه أضعف، وبناءً عليه، فالكتب المؤلفة في العصور المتأخرة والتي لا تنقل عن كتب السابقين، وإنما ترسل الخبر إرسالاً أو تسنده إلى كتب غير معلومة ولا معروفة، لا يمكننا التعويل عليها، وقد ذكرنا في بعض المواضع أن كتاب المنتخب للطريحي هو من هذا القبيل، يقول المحقق النائيني وقد سأله سائل عن خبر تضمن خطاب الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام بقولها: «السلام عليك يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكل شيء عليم»، فأجاب: «لم نقف على هذا الخبر في الكتب المعتبرة، وليس ما يوجد في مصنفات متأخري المتأخرين خصوصاً ما صنف في الألف الثاني من الهجرة المقدسة والقرون الأخيرة من الألف الأول يصلح للاستناد إليه، إلا إذا كان مأخوذاً من مصنفات المتقدمين، مثل الكافي ونحوه، وإلا فلا يصلح لأن يعول عليه أبداً»[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أمور:

أولاً: إنّ الكتب الحديثيّة الواصلة إلينا ليست على درجة واحدة من حيث الوثوق والاعتبار، فثمة كتب تأتي في الدرجة الأولى، بسبب الاهتمام بها والعناية بحفظها من قبل أصحابنا، وهي

(1) **اللؤلؤ والمرجان**، ص 226.
(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 554.

التي كثر تداولها والرجوع إليها واستنساخها من علماء الطائفة، كما هو الحال في الكتب الأربعة، وغيرها، وهذه لا ريب في صلاحيتها للاستدلال مع توفر شروط اعتبار الخبر، ولا نحتاج إلى إجازة من أحد للأخذ والعمل بها، وهناك كتب تأتي في الدرجة الثانية وهي التي لم يبلغ الاهتمام بها هذا المستوى من العناية، وهذه تصلح للتأييد، وهناك صنف يأتي في الدرجة الثالثة، وهي الكتب التي كان وصولها إلينا مشوباً بالكثير من علامات الاستفهام وهذه لا تصلح لشيء إلا بمساعدة القرائن الأخرى. ولا يخفى على العلماء والمحققين في هذا المجال كثرةُ الكتب غير المعتبرة الموجودة بين أيدينا، وبالرغم من ذلك فهي لا تزال متداولة ومنتشرة ويتم طبعها باستمرار.

ثانياً: إنّ الاعتماد على الكتاب مهما كان اعتباره لا يعني الاعتماد على أخباره، إذ الاعتماد على الخبر يحتاج ـ بعد إثبات انتساب الكتاب إلى صاحبه ـ إلى التثبت من صحة الرواة الذين نقل عنهم صاحب الكتاب.

وفيما يلي سرد لبعض الكتب التي هي من تأليف الغلاة، أو إنها متضمنة للغلو ولو كان مؤلفوها ممن لم يُعرفوا بالغلو. مع الإشارة إلى أنّ بعضها ليس متفقاً على كونها كتباً للغلاة أو مشتملة على الغلو، ولذا فإننا نذكرها مع بيان ما قيل بشأنها، ونذكر حجج المدافعين عنها، ونقيّم الأمر:

الأول: «كتاب القراءات»

وهو من تأليف أحمد بن محمد بن سيار، وقد روى عنه النوري في كتابه «فصل الخطاب»، «350 رواية، يعني حدود ثلث الروايات التي جمعها»[1]، والسياري هذا المعاصر للإمام العسكري عليه السلام قد أجمع أعلام الطائفة على تضعيفه وفساد عقيدته، وعدم الأخذِ برواياته.

قال فيه شيخ رجاليي الشيعة المعروف بالنجاشي: «ضعيف الحديث، فاسد المذهب ـ ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد اللّه ـ مجفو الرواية، كثير المراسيل، له كتب وقع إلينا منها: كتاب ثواب القران، كتاب الطب، كتاب القراءات..»[2].

وذكر نحوه شيخ الطائفة الطوسي في فهرسته[3]. وقال تعليقاً على بعض رواياته: «فهذا خبر ضعيف وراويه السياري... لا أعمل به ولا أفتي به لضعفه»[4].

وقال ابن الغضائري: «أحمد بن محمد بن سيار، يكنى أبا عبد اللّه القمي المعروف بالسياري،

(1) **سلامة القرآن من التحريف**، ص 120.
(2) **رجال النجاشي**، ص 80.
(3) **الفهرست**، ص 66.
(4) **الاستبصار**، ج 1، ص 237.

ضعيف متهالك، غال، محرف، استثنى شيوخ القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة. وحكى محمد بن علي بن محبوب في كتاب النوادر المصنفة: أنه قال: بالتناسخ»[1].

وقال السيد البروجردي: «وأما الأخبار الواردة في تحريفها (آيات القرآن)، فهي وإن كانت كثيرة من قبل الفريقين، ولكنّه يظهر للمتتبع أن أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد ابن محمد السياري، من كتاب «آل طاهر» وضعف مذهبه وفساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال»[2]. وأضاف: «وكثير منها ـ يقرب الربع ـ مروي عن تفسير «فرات بن إبراهيم الكوفي» وهو أيضاً مثل السياري في فساد العقيدة، هذا مع أن أكثرها محذوف الواسطة أو مبهمها»[3]. فهو يعتبر أنّ فرات من الغلاة، وأضف إلى ذلك أن رواياته في معظمها محذوفة الإسناد فهي في حكم المراسيل[4]، وما كان منها مسنداً «فلا يمكن الاعتماد عليه لضعف الطريق، ولا أقل من عدم ثبوت وثاقة المؤلف»[5].

الثاني: «كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة»

وهذا الكتاب من تأليف أبي القاسم علي بن أحمد الكوفي (352 هـ)، على المشهور، وسمي أيضاً بكتاب «البدع المحدثة»[6]، ويرى العلامة المجلسي أنّه من تأليف الشيخ ابن ميثم البحراني[7]، ولكنّ المعروف أنه للكوفي، وهو الأرجح، للنص على ذلك من كثير من أعلام الرجال، كما سنرى، ولأن مضامينه الآتية تبعد كونه لابن ميثم[8]. وكيف كان فهذا الكتاب أيضاً لا يمكن التعويل عليه ولا الوثوق بما جاء فيه، وذلك:

أولاً: إن مؤلف الكتاب عُرف بالغلو وفساد المذهب، وادعى الانتساب إلى ذرية علي (عليه السلام)

---

(1) **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 72.
(2) **نهاية الأصول**، ص 483.
(3) المصدر نفسه.
(4) الكتاب يشتمل على 766 خبراً منها 649 خبراً مرسلاً، راجع: **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، ج 1، ص 508.
(5) المصدر نفسه.
(6) **رجال النجاشي**، ص 265.
(7) **بحار الأنوار**، ج 1، ص 19.
(8) وقد نقل الشيخ يوسف البحراني عن العلامة الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني أنه ذكر كتاب الاستغاثة في عداد تأليفات الشيخ ابن ميثم، انظر: **لؤلؤة البحرين**، ص 259، ثم غلّطه في ذلك، وأشار إلى أنه تراجع عن رأيه، واختار أن الكتاب للكوفي، المصدر نفسه، ص 260. قال المولى عبدالله الأصفهاني: «ثم إن المشهور أن كتاب الاستغاثة.. من مؤلفات ابن ميثم البحراني.. وهو غلط واضح..»، **الفوائد الطريفة**، ص 458.

وفاطمة ﷺ، قال النجاشي: «رجل من أهل الكوفة كان يقول: إنه من آل أبي طالب، وغلا في آخر أمره وفسد مذهبه وصنف كتباً كثيرة أكثرها على الفساد: كتاب الأنبياء، كتاب الأوصياء، كتاب البدع المحدثة، كتاب التبديل والتحريف.. وهذا الرجل تدعي له الغلاة منازل عظيمة»[1]، وقال ابن الغضائري: «علي بن أحمد، أبو القاسم الكوفي المدعي العلوية، كذاب غال، صاحب بدعة ومقالة، رأيت له كتباً كثيرة لا يلتفت إليه»[2]. وقال الشيخ الطوسي: «كان إمامياً مستقيم الطريقة، وصنف كتباً كثيرة سديدة، منها كتاب الأوصياء، وكتاب في الفقه على ترتيب كتاب المزني، ثم خلط وأظهر مذهب المخمسة، وصنف كتباً في الغلو والتخليط، وله مقالة تنسب إليه»[3]، وأدرجه العلامة الحلي في القسم الثاني من رجاله وهو المعد لذكر المذمومين، ثم قال: «وهو المخمس صاحب البدع المحدثة، وادعى أنه من بني هارون بن الكاظم ﷺ، ومعنى التخميس عند الغلاة لعنهم اللّه أن سلمان الفارسي والمقداد وعمار وأبا ذر وعمر بن أمية الضمري، هم الموكلون بمصالح العالم، تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً»[4].

ثانياً: أما بالنسبة لمضمون الكتاب، فقد جزم النوري أن كتاب الاستغاثة هذا هو من القسم الأول من كتب الكوفي[5]، وهو الذي ألّفه على ظاهر الاستقامة، وهذا غريب منه! ولا ندري كيف اطلع على ذلك! مع أنّ النجاشي يصرح بأن أكثر كتبه على الفساد، على أنّ عبارة الشيخ الطوسي المتقدمة ظاهرة أو مشعرة بأنه ألّف كتاب البدع بعد التخليط والانحراف، وأوضح منها عبارة ابن شهرآشوب المازندراني حيث قال في ترجمته: «علي بن أحمد الكوفي، أبو القاسم، من كتبه: أصل الأوصياء، كتاب في الفقه علي ترتيب كتاب المزني، ثم خلط وأظهر مذهب الخمسة وصنف في الغلو والتخليط، وله مقالة تنسب إليه، ومن كتبه: كتاب البدع المحدثة في الإسلام بعد النبي (ص)»[6]. حيث نجد أنّه ذكر كتابيه: أصل الأوصياء، كتاب في الفقه، وعقب قائلاً: ثمّ خلط.. ثم ذكر سائر الكتاب مما يظهر منها أنّها ألفت بعد التخليط والانحراف.

وإنّ أصدق شاهد على تأليف هذا الكتاب في زمن التخليط هو ملاحظة مضامينه، فإنّ كثيراً منها مجانبة لما هو معروف في مدرسة أهل البيت ﷺ، من قبيل:

(1) **رجال النجاشي**، ص 265.
(2) **خلاصة الأقوال**، ص 365.
(3) **الفهرست**، ص 155.
(4) **خلاصة الأقوال**، ص 365. والتخميس موجود عند النصيرية، وموجود أيضاً عند الدروز بأسماء آخرين.
(5) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 163.
(6) **معالم العلماء**، ص 99.

1 ـ ما زعمه من أن من جملة ما أفسده الخليفة الثاني على المسلمين من حدود الصلاة: «أمره إياهم بصلاة المغرب قبل ظهور شيء من النجوم...»[1]، ومن المعلوم أنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام هو إتيان صلاة المغرب قبل ظهور النجوم، وأن تأخيرها إلى حين ظهور النجوم هو مذهب الخطابية، وقد ذمهم الأئمة عليهم السلام على ذلك، وأمروا بإتيانها قبل ذلك[2].

2 ـ ومن ذلك أيضاً ما ذكره من أنّ جلد الشارب ثمانون جلدة هو من بدع الخليفة الثاني، وأنّ «الرسول (ص) ـ بإجماع أهل الرواية ـ جعل حدّ الخمر أربعين بالنعال العربيّة وجرائد النخل، وذلك النصف»[3]، وقد استغرب غير واحد من الفقهاء[4] من هذا الأمر، لأن المعروف في مدرسة أهل البيت عليهم السلام والمذكور في رواياتهم أنّ حد شارب الخمر هو ما نقله صاحب البدع عن عمر أي ثمانون جلدة[5].

3 ـ ومن ذلك ما نسبه إلى الشيعة من أن الجزية هي «لأهل مكة خاصة، أغناهم اللّه بها عن منع المشركين من الدخول إليهم في التجارات»[6]. وهذا من غرائب الكلام، وليس له في فقه الشيعة عين ولا أثر.

4 ـ وأغرب منه ما نسبه إلى قول أهل البيت عليهم السلام من أن الغنائم هي للمهاجرين والأنصار وأبنائهم إلى يوم القيامة[7].

5 ـ وفي الحديث عما فعله الخليفة الثاني، قال: «ونظير هذه البدعة منه: ما قد شمل فساده وعمّ ضرره، ودخلت مصيبته على جميع المسلمين والمعاهدين، وهو منعه من بيع أمهات الأولاد في حياة السيد وبعد وفاته وإيجابه حريتهن بعد وفاة مالكهن، فكل من كانت له أمة فولدت منه ولداً مات الولد أو بقي، فسيدها يمنع من بيعها وإذا مات سيدها منعوا ورثتها من إدخالها في الميراث..»[8]. والواقع أنّ هذا الرأي الذي استغربه يلتقي ـ في الإجمال ـ مع ما عليه

---

(1) **الاستغاثة في بدع الثلاثة**، ص 63.

(2) في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «وأما أبو الخطاب: فكذب علي، وقال: إني أمرته أن لا يصلي هو وأصحابه المغرب حتى يروا كوكب كذا يقال له: القنداني، واللّه إن ذلك لكوكب ما أعرفه»، **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 494.

(3) **الاستغاثة في بدع الثلاثة**، ص 75.

(4) **كشف اللثام**، ج 10، ص 558.

(5) ففي صحيحة بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام يُضْرَبُ شَارِبُ الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وشَارِبُ النَّبِيذِ ثَمَانِينَ»، **الكافي**، ج 7، ص 214.

(6) **الاستغاثة في بدع الثلاثة**، ص 50.

(7) المصدر نفسه، ص 51.

(8) المصدر نفسه، ص 78.

مدرسة أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾، فقد نصت عليه رواياتهم وعليه إجماع الفقهاء[1]، حيث ذكروا أنّ أم الولد لا تباع ما دام ابنها حياً، معتبرين أنها تشبثت بالحرية، وبموت سيدها تنعتق من نصيب ولدها. نعم أجازت الروايات والفتاوى[2] بيعها في ثمن رقبتها فقط أو إذا مات ولدها في حياة سيدها، قال المحقق الحلي: «ولا (أي ولا يصح) بيع أم الولد، ما لم يمت، أو في ثمن رقبتها مع إعسار مولاها»[3].

6 ـ ومن ذلك نفيه بنوّة زينب ورقية لرسول اللّه (ص)[4]، مخالفاً بذلك إجماع الشيعة، وروايات أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾. والتي تنص على أنهما وكذلك أم كلثوم بنات للنبي (ص) كما أوضحنا ذلك في بحث خاص[5].

7 ـ إلى غير ذلك من الغرائب التي لاحظ المحقق الرجالي العلامة التستري اشتمال الكتاب عليها[6].

الثالث: «التفسير المنسوب للإمام العسكري ﴿عليه السلام﴾»

وهو تفسير مطبوع في مجلد واحدٍ، وقد ضم سورة الفاتحة وقسماً كبيراً من سورة البقرة، وهو تفسير واهٍ وضعيف ومجعول ولا يعول عليه على المختار وفاقاً لجمع من الأعلام المحققين، وتوضيح ذلك في النقاط التالية:

1 ـ أقوال الأعلام بشأنه

يمكن إرجاع أقوال العلماء والمحققين بشأنه إلى ثلاثة:

القول الأول: الاعتماد عليه والأخذ بما فيه، وهذا ما ذهب إليه الحر العاملي وعدّه من مصادر كتاب الوسائل[7]، والمجلسي الذي عدّه من مصادر بحار الأنوار[8]، وأصرّ النوري على اعتباره،

---

(1) راجع **مفتاح الكرامة**، ج 13، ص 134، فقد نقل نفي الخلاف بين المسلمين على هذا الحكم عن غير واحد من الفقهاء.

(2) انظر **المهذب** لابن البراج، ج 2، ص 250. وقال السيد ابن زهرة: «قد دخل فيما قلناه جواز بيع أم الولد إذا مات ولدها، أو كان حياً وثمنها ديناً على سيدها»، **غنية النزوع**، ص 208.

(3) **شرائع الإسلام**، ج 2، ص 270.

(4) **الاستغاثة**، ص 107.

(5) لنا بحث مفصل حول إثبات بنوتهن للنبي (ص)، انظر: **السيدة عائشة**، ص 285 وما بعدها.

(6) انظر: **قاموس الرجال**، ج 7، ص 352.

(7) **وسائل الشيعة**، ج 30، ص 187.

(8) قال: «وكتاب تفسير الإمام ﴿عليه السلام﴾ من الكتب المعروفة، واعتمد الصدوق عليه وأخذ منه، وإن طعن فيه بعض المحدثين ولكن الصدوق ﴿رحمه الله﴾ أعرف وأقرب عهداً ممن طعن فيه، وقد روى عنه أكثر العلماء من غير غمز فيه»، **بحار الأنوار**، ج 1، ص 28.

ونقل هذا القول عن جملة من الأعلام[1]، ومنهم المولى محمد تقي المجلسي الذي عدّه من كنوز الحق[2]. ويلاحظ أنّ بعض الفقهاء اعتمدوا على بعض رواياته في مناسبات معينة.

القول الثاني: وهو رأي جمع من المحققين، من عدم الاعتماد على الكتاب، والحكم بأنه مجعول ومكذوب على الإمام عليه السلام ولا يليق صدوره عنه. وهذا الرأي قد تبناه ابن الغضائري[3]، والعلامة الحلي[4]، وجمع ممن اقتصر على نقل كلامه في الرجال، كالتفريشي وغيره، ومن أصحاب هذا القول المحقق المير داماد[5]، والعلامة البلاغي، وقد ألّف الأخير رسالة خاصة في تكذيب نسبته إلى الإمام عليه السلام، ومن أنصار هذا الرأي أيضاً: السيد الخوئي والمحقق التستري، والعلامة السيد محمد هاشم الخونساري[6]، والعلامة الشعراني[7]، وغيرهم[8].

القول الثالث: أنّ حاله حال سائر كتب الحديث، ففيه المعتبر وفيه الضعيف، وقد تبنى هذا القول بعض العلماء المعاصرين[9].

2 ـ الطريق إلى الكتاب

طريق الكتاب يمكن تجزئته إلى مقطعين:

الأول: يبدأ من زماننا وصولاً إلى الشيخ الصدوق رحمه الله تعالى، وهو قد روى عن محمّد بن

---

(1) أحصى الشيخ الاستادي أسماءهم في رسالته حول ذلك والمنشورة في كتابه: **الرسائل الأربعة عشر**، فراجع.

(2) نقل ذلك في **خاتمة المستدرك**، ج 5، ص 190. ونُقل عنه قوله: «واعتمد عليه الصدوق وكان شيخه. فما ذكره ابن الغضائري باطل، وتوهم أن مثل هذا التفسير لا يليق أن يُنسب إلى المعصوم عليه السلام (مردود)، ومن كان مرتبطاً بكلام الأئمة عليهم السلام يعلم أنه كلامهم عليهم السلام واعتمد عليه شيخنا الشهيد الثاني، ونقل أخباراً كثيرة عنه في كتبه، واعتماد التلميذ الذي كان مثل الصدوق يكفي، عفى اللّه عنا وعنهم». **الرسائل الأربعة عشر**، ص 198.

(3) **رجال ابن الغضائري**، ص 99.

(4) **خلاصة الأقوال**، ص 405.

(5) **مستدرك الوسائل**، ج 5، ص 193.

(6) قال: «فإن من أمعن النظر في تضاعيفهما [تفسير العسكري ومصباح الشريعة] اطلع على أمور عظيمة مخالفة لأصول الدين أو المذهب، مغايرة لطريقة الأئمة عليهم السلام وسياق كلماتهم»، نقل ذلك الشيخ الأستاذي في **الرسائل الأربعة عشر**، ص 194. ونقله النوري عن معاصره المذكور أعني السيد الخونساري، معتبراً أنه شطط من القول، انظر: **خاتمة المستدرك**، ج 5، ص 197.

(7) صرّح بذلك في حاشيته على **مجمع البيان** في سياق كلامه عن أن الطبرسي لم ينقل عن التفسير المنسوب للعسكري عليه السلام، انظر: **الرسائل الأربعة عشر**، ص 192، من مقال للشيخ الاستادي.

(8) راجع رسالة الشيخ الاستادي في **الرسائل الأربعة عشر**.

(9) **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، ج 1، ص 498.

القاسم الأسترآبادي بعض روايات التفسير المذكور[1]، وهذا المقطع ـ لو ثبت[2] أن للصدوق طريقاً إلى التفسير برمته ـ ليس موضع تشكيك، فالعلماء لهم طريق معتبر في إجازتهم إلى الشيخ الصدوق وكتبه ورواياته.

الثاني: وهم الرواة الذين وقعوا قبل الشيخ الصدوق، وهذا المقطع فيه ثلاثة أشخاص، وهم أبو القاسم محمد الاسترابادي وهو أحد مشايخ الصدوق، وهو بدوره يرويه عن شخصين هما أبو الحسن علي بن محمد بن سيار، وأبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد، وهما يرويان عن الإمام العسكري عليه السلام، وهذا المقطع من السند فيه جهالة وضعف، فالاسترابادي هو شخص لا توثيق له، هذا إنْ لم نأخذ بشهادة ابن الغضائري، وإلا فإنه قد حكم بتكذيبه، قال: «مُحَمَّدُ بنُ القاسِمِ، المُفَسِّر، الإسْتَرْآباديّ. رَوى عنهُ أَبُو جَعْفَر بنُ بابَوَيْه. ضَعِيْفٌ، كذّابٌ»[3]، أما رواية الصدوق عنه وترضيه عليه، فلا يكفي في الوثاقة، كما لا يخفى، فالترضي والترحم قد يجامع الضعف. وأما الآخران وهما الراويان عن الإمام عليه السلام فهما مجهولان. يقول السيد الخوئي في ترجمة علي بن محمد بن سيار: «التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، إنما هو برواية هذا الرجل وزميله يوسف بن محمد ابن زياد، وكلاهما مجهول الحال، ولا يعتد برواية أنفسهما عن الإمام عليه السلام، اهتمامه عليه السلام بشأنهما، وطلبه من أبويهما إبقاءهما عنده، لإفادتهما العلم الذي يشرفهما اللّه به»[4].

3 ـ قرائن الوضع في الكتاب

ونحن نرجح القول الثاني الذي يذهب إلى أن هذا الكتاب مجعول ومكذوب على الإمام العسكري عليه السلام، وشاهدنا على ذلك هو الأمور التالية:

أولاً: شهادة الخبير الرجالي الشيخ أحمد بن الحسين الغضائري بوضع الكتاب، وتبعه عليه العلامة الحلي، قال ابن الغضائري: «مُحَمَّدُ بنُ القاسِمِ، المُفَسِّر، الإسْتَرْآباديّ. رَوى عنهُ أَبُو جَعْفَر ابنُ بابَوَيْه. ضَعِيْفٌ، كذّابٌ. رَوى عنهُ تَفْسيْراً يَرْوِيْهِ عن رَجُلَيْنِ مَجْهُولَيْنِ: أحَدهما يُعْرَفُ بِيُوسُف بن مُحَمَّد بن زياد، والآخَر: عليّ بن مُحَمَّد بن يَسار عن أبيهِما، عن أبي الحَسَنِ الثالِثِ عليه السلام. والتفسيرُ مَوْضُوعٌ عن سَهْل الدِيْباجيّ، عن أبيهِ بِأحادِيْثَ من هذه المَناكِيْرِ»[5].

ولا موجب لردّ شهادة ابن الغضائري على فرض ثبوت كتابه وانتسابه إليه، ولا سيما أنّه لا

(1) راجع على سبيل المثال: **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 327.
(2) لنا عودة إلى ذلك.
(3) **رجال ابن الغضائري**، ص 99.
(4) **معجم رجال الحديث**، ج 13، ص 157.
(5) **رجال ابن الغضائري**، ص 99، ونقله العلامة متبنياً له، انظر: **خلاصة الأقوال**، ص 405.

يضعف شخصاً متهماً إياه بالغلو ليناقش في شهادته ـ كما جرى عليه جمع من الأعلام ـ بحجة أنّ له مسلكاً متشدداً في الرجال، ورؤية خاصة حول الغلو، فابن الغضائري هنا لا يتهم الرجلين بغير الجهالة، كما أنّه يتهم الكتاب بأنه موضوع عن سهل الديباجي عن أبيه، وهذه شهادة لا يمكن غض الطرف عنها، وادعاء الشيخ الحر[1] وجود كتابين وأن الكتاب الموضوع هو تفسير آخر غير هذا الذي وصلنا هو ادعاء لا وجه له، بل الظاهر أنه هو عينه.

ثانياً: ملاحظة مضامين الكتاب، يقول السيد الخوئي في ترجمة علي بن محمد بن سيار: «أنّ الناظر في هذا التفسير لا يشكّ في أنه موضوع، وجلَّ مقام عالم محقق أنْ يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام عليه السلام؟!»[2].

وإلى هاتين الملاحظتين استند جمع من الأعلام في رأيهم الرافض للكتاب[3]، فقد اعتبر التستري رحمه الله نسبة التفسير إلى العسكري عليه السلام بهتاناً على الإمام عليه السلام معدداً عشرات النماذج الشاهدة على حصول الاختلاق في التفسير المذكور. ويعد بحثه في «الأخبار الدخيلة» حول الكتاب من أوسع الأبحاث وأشملها في بيان أخطائه واشتباهاته، ويليه في النظرة المستوعبة لما في الكتاب: رسالة الشيخ البلاغي في تكذيب نسبة التفسير إلى الإمام عليه السلام[4] والتي تضمنت ذكر العديد من الشواهد والقرائن على حصول التشويش والإرباك ووجود نقاط الضعف، إنْ بالنسبة إلى تعيين الراويين للكتاب عن الإمام عليه السلام وما إذا كانا الولدين، وهما اللذان خلفهما أبواهما عند الإمام ليتعلما عنده، أو هما الوالدان اللذان خلفا ابنيهما عند الإمام كما يظهر من مواضع عديدة في ثنايا الكتاب[5]. أو بالنسبة إلى اشتماله على مضامين ضعيفة وواهية ولا يناسب ولا يليق صدورها عن الإمام عليه السلام.

والمضامين الغريبة والمنكرة التي ضمها الكتاب يمكن تلخيصها بما يلي:

أ ـ الأخطاء التاريخية الكثيرة والفادحة، والتي تكشف عن جهل مؤلفه بأبسط الحقائق التاريخية، كما أشار إلى ذلك الشيخ التستري، ومن أفدحها على سبيل المثال: ما تضمنه من قصة طويلة حول الحجاج بن يوسف وإحضاره للمختار الثقفي، لأجل قتله وعدم قدرته على قتله مراراً

(1) قال: وهذا التفسير ليس هو الذي طعن فيه بعض علماء الرجال: لأن ذاك يروى عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، وهذا يروي عن أبي محمد عليه السلام. وذاك يرويه سهل الديباجي، عن أبيه، وهما غير مذكورين في سند هذا التفسير، أصلاً. وذاك فيه أحاديث من المناكير، وهذا خال من ذلك..»، **وسائل الشيعة**، ج 30، ص 187.

(2) **معجم رجال الحديث**، ج 13، ص 157.

(3) راجع: **الأخبار الدخيلة**، ج 1، ص 152.

(4) طبعت الرسالة في كتاب: **الرسائل الأربعة عشر**، ص164.

(5) المصدر نفسه، ص 170.

بظهور آيات عجيبة منعته من ضرب رقبته بالسيف، وبينما همّ أخيراً بقتله فإذا برسول من خواص عبد الملك بن مروان يدخل عليه، برسالة من الخليفة تمنعه من قتله، لأنّ طيراً سقط على الخليفة برقعة تخبره بأسر المختار. ولا يخفى أن «من واضحات التاريخ عند من له أدنى إلمام به أن المختار قتل سنة 67 هـ في فتنة ابن الزبير ولم يكن يومئذٍ لعبد الملك سلطنة على العراق، وإنما كان أول سلطنته عليها بعد قتل ابن الزبير سنة 73 هـ، وكان توليته للحجاج على العراق سنة 75 هـ»[1].

ب ـ التهافت في تفسير الآية الواحدة، كما أشار إليه البلاغي، وسيأتي نقل كلامه.

ت ـ اشتماله على مضامين ذات بعد إعجازي[2]، ومع ذلك لم نجد لها ذكراً في سائر المصادر

---

(1) **الأخبار الدخيلة**، ج 1، ص 185.

(2) من قبيل ما جرى في قصة الشجرتين اللتين سترتا النبي (ص) عند التخلي، في قصة شهدها المئات من الناس إن لم يكن الآلاف، انظر: **التفسير المنسوب للإمام العسكري** عليه السلام، ص 163 وما بعدها، هذا بصرف النظر عما تضمنته من أمور «يُستحيى من نقله ويشمئز الطبع من قراءته»، على حد تعبير العلامة الشعراني، انظر: **الرسائل الأربعة عشر**، ص 193، وجرى نظيرهما لعلي في قصة أخرى، وقد تضمنت أن علياً عليه السلام أحضر معاوية ويزيد من الهواء، وإليك الرواية الثانية، كما جاءت في التفسير: «وقال علي بن محمد عليهما السلام: وقد كان نظير هذا لعلي بن أبي طالب عليه السلام لما رجع من صفين وسقى القوم من الماء الذي تحت الصخرة التي قلبها، ذهب ليقعد إلى حاجته، فقال بعض منافقي عسكره: سوف انظر إلى سوأته وإلى ما يخرج منه فإنه يدعي مرتبة النبي لأخبر أصحابه بكذبه. فقال علي عليه السلام لقنبر: يا قنبر اذهب إلى تلك الشجرة وإلى التي تقابلها ـ وقد كان بينهما أكثر من فرسخ ـ فنادهما: أن وصي محمد (ص) يأمركما أن تتلاصقا. فقال قنبر: يا أمير المؤمنين أو يبلغهما صوتي؟ فقال علي عليه السلام: إن الذي يبلغ بصر عينك إلى السماء وبينك وبينها [مسير] خمسمائة عام، سيبلغهما صوتك. فذهب فنادى فسعت إحداهما إلى الأخرى سعي المتحابين طالت غيبة أحدهما عن الآخر واشتد إليه شوقه، وانضمتا. فقال قوم من منافقي العسكر: إن علياً يضاهي في سحره رسول اللّه ابن عمه! ما ذاك رسول اللّه ولا هذا إمام، وإنما هما ساحران! لكنا سندور من خلفه لننظر إلى عورته وما يخرج منه. فأوصل اللّه عز وجل ذلك إلى أذن علي عليه السلام من قبلهم فقال ـ جهراً ـ: يا قنبر إن المنافقين أرادوا مكايدة وصي رسول اللّه (ص) وظنوا أنه لا يمتنع منهم إلا بالشجرتين، فارجع إلى الشجرتين وقل لهما: إن وصي رسول اللّه (ص) يأمركما أن تعودا إلى مكانيكما. ففعل ما أمره به، فانقلعتا وعدت [عادت] كل واحدة منهما تفارق الأخرى كهزيمة الجبان من الشجاع البطل، ثم ذهب علي عليه السلام ورفع ثوبه ليقعد، وقد مضى جماعة من المنافقين لينظروا إليه، فلما رفع ثوبه أعمى اللّه تعالى أبصارهم، فلم يبصروا شيئاً فولوا عنه وجوههم، فأبصروا كما كانوا يبصرون. ثم نظروا إلى جهته فعموا، فما زالوا ينظرون إلى جهته ويعمون، ويصرفون عنه وجوههم ويبصرون، إلى أن فرغ علي عليه السلام وقام ورجع، وذلك ثمانون مرة من كل واحد منهم. ثم ذهبوا ينظرون ما خرج منه، فاعتقلوا في مواضعهم، فلم يقدروا أن يروها فإذا انصرفوا أمكنهم الانصراف، أصابهم ذلك مائة مرة حتى نودي فيهم بالرحيل [فرحلوا] وما وصلوا إلى ما أرادوا من ذلك، ولم يزدهم ذلك إلا عتواً وطغياناً وتمادياً في كفرهم=

والمؤلفات، وإنما تفرد بها الراويان المجهولان.

ثالثاً: إن القارئ للتفسير المذكور العارف بلسان الأئمة عليهم السلام لا يجد فيه ـ في الأعم الأغلب ـ بصمتهم البيانية الخاصة، والتي تمتاز بقوة المعاني وسلاسة الألفاظ وبلاغة التعابير، بل يجد فيه ركاكة لا تعهد في كلامهم. ولا يمكن إرجاع ذلك إلى أن الراويين نقلا التفسير بالمعنى، لأنهما إنما كتبا التفسير بحسب ما أملى عليهما الإمام عليه السلام، كما زعما على ما جاء في مقدمة التفسير المذكور[1].

4 ـ مناقشة القولين الأول والثالث

مما تقدم يتضح ضعف القول الأول، فإن المدافعين عن الكتاب، لم يجيبوا على تلك الإشكالات، وأما رواية الصدوق عنه في كتاب من لا يحضره الفقيه، وهو الكتاب الذي لا يروي فيه إلا ما علم أنه حجة بينه وبين اللّه تعالى فيرد عليها:

أولاً: «إن الصدوق نقل في الفقيه رواية في التلبية والطريق فيها مختلف فهي في الفقيه مروية عن الأبوين، عن الإمام عليه السلام، وهي في التفسير عن الولدين عن الإمام عليه السلام.. على أن مطابقة مورد أو موردين أو ثلاثة من التفسير لما في الفقيه ليس دليلاً على صحة جميع ما فيه، مضافاً إلى أن من المحتمل أن يكون لما رواه في الفقيه طريق آخر غير طريق التفسير»[2].

ثانياً: إنّ الشيخ الصدوق رغم وثاقته وجلالته إلا أنّ له ذهنية خاصة متساهلة في نقل الأخبار والوثوق بها والتصديق بمضامينها، ما يدفعه إلى تقبلها، وقد أشار إلى هذا الأمر الشيخ محمد جواد

= وعنادهم. فقال بعضهم لبعض: انظروا إلى هذا العجب! من هذه آياته ومعجزاته، يعجز عن معاوية وعمرو ويزيد!؟ فأوصل اللّه عز وجل ذلك من قبلهم إلى أذنه. فقال علي عليه السلام: يا ملائكة ربي ائتوني بمعاوية وعمرو ويزيد. فنظروا في الهواء فإذا ملائكة كأنهم الشرط السودان [و] قد علق كل واحد منهم بواحد، فأنزلوهم إلى حضرته، فإذا أحدهم معاوية والآخر عمرو والآخر يزيد [فـ] قال علي عليه السلام: تعالوا فانظروا إليهم، أما لو شئت لقتلتهم، ولكني أنظرهم كما انظر اللّه عز وجل إبليس إلى يوم الوقت المعلوم إن الذي ترونه بصاحبكم ليس بعجز ولا ذل، ولكنه محنة من اللّه عز وجل لكم لينظر كيف تعملون، ولئن طعنتم على علي عليه السلام فقد طعن الكافرون والمنافقون قبلكم على رسول رب العالمين. فقالوا: إن من طاف ملكوت السماوات والجنان في ليلة، ورجع كيف يحتاج إلى أن يهرب ويدخل الغار، ويأتي [إلى] المدينة من مكة في أحد عشر يوماً؟ [قال] وإنما هو من اللّه إذا شاء أراكم القدرة لتعرفوا صدق أنبياء اللّه، وأوصيائهم وإذا شاء امتحنكم بما تكرهون لينظر كيف تعملون، وليظهر حجته عليكم». **التفسير المنسوب للإمام العسكري** عليه السلام، ص 168. وقد علق التستري على هذه الرواية بعدة تعليقات تشهد ـ برأيه ـ لوضعها، انظر: **الأخبار الدخيلة**، ص 154 ـ 155.

(1) فقد قال لهما عليهما السلام: «وظفت لكما كل يوم شيئاً تكتبانه، فالزماني وواظبا عليّ.. فأول ما أملى علينا أحاديث في فضل القرآن وأهله، ثم أملى علينا التفسير بعد ذلك فكتبنا في مدة مقامنا عنده..». **التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري** عليه السلام، ص 12.

(2) **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، ج 1، ص 501.

البلاغي، قال في المقام وهو يبيّن سبب اعتماد الصدوق على كتاب التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: «وأما اعتماد الصدوق فبعد النظر في بعض مروياته يهوِّن الأمر، فإنه روى في آخر المجلس الرابع والأربعين من أماليه في شأن إطعام أمير المؤمنين عليه السلام للمسكين واليتيم والأسير شعراً لأمير المؤمنين والزهراء عليهما السلام لا يرتاب العارف بشأنهما في كذب نسبته لهما لما فيه من الركاكة والإلحان واختلال الوزن، إذ روى أن أمير المؤمنين عليه السلام قال للزهراء عليها السلام عند سؤال المسكين:

فاطم ذات المجد واليقين يا بنت خير الناس أجمعين»[1]

ثم أردف قائلاً: «وإنّ التفسير المذكور مما يبتهج به ويصغي إليه المولى المحدث الحريص على كثرة السماع والرواية، لما فيه من أحاديث الولاء وفضل أهل البيت عليهم السلام، فتعتري الغفلة عما فيه مما سنذكر بعضه مما لا يسع غض الطرف عنه ولا يجدي فيه تكلف التأويل»[2]. والحقيقة أن بعض تأليفات الصدوق تشهد لهذا الأمر، فهو على سبيل المثال يأخذ بأخبار العدد التي تقول: إن شهر رمضان تام أبداً[3]، وهو الأمر الذي أبطله المفيد وفقهاء الطائفة. وهو من الآخذين بروايات سهو النبي (ص) تبعاً لشيخه ابن الوليد[4].

وذهنية الصدوق هذه تذكرنا بذهنية بعض العلماء الأفاضل الذين كانوا يسارعون إلى تصديق ما يُلقى إليهم، ومنهم الشيخ الفاضل الدربندي صاحب كتاب «أسرار الشهادة في مقتل الإمام الحسين عليه السلام»، كما سيأتي والشيخ الحرفوشي (1059هـ)[5] كما ذكرنا في دراستنا حول المعمر المغربي[6]، وكذلك الميرزا التنكابني صاحب قصص العلماء[7].

---

(1) انظر: رسالته **التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري**، المنشورة في كتاب: **الرسائل الأربعة عشر**، ص 167.

(2) **الرسائل الأربعة عشر**، من جمع الشيخ رضا الاستادي، ص 168.

(3) نقله في **قاموس الرجال**، ج 9، ص 436.

(4) قال: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (ص)، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار وفي ردها إبطال الدين والشريعة. وأنا أحتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي (ص) والرد على منكريه إن شاء اللّه تعالى». **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 360.

(5) قال السيد الخوئي تعليقاً على حكاية لقاء الحرفوشي بالمعمر المغربي الذي يزعم أنه صاحب أمير المؤمنين عليه السلام «لا شك في أنّ الشيخ محمد الحرفوشي كان رجلاً ساذجاً، إذ كيف حصل له الاطمئنان بصدق الرجل! وبأي صفة أو علامة يمكن الجزم بصدقة؟!». **معجم رجال الحديث**، ج 13، ص 98.

(6) راجع: **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العدد 44.

(7) قيل إنه كان إنساناً طيباً يصدق ما يلقى إليه، انظر **زندكينامه علامه مجلسي**، 1، ص 217، وهذا ما جعل المحدث النوري يهاجمه بقوة ويتهمه بالاختلاق بسبب بعض ما أورده في كتابه **قصص العلماء** من بعض الأخبار والحكايات والكرامات التي لا أصل لها، انظر: **الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي**، ص 110، و294.

ويُعدّ الشيخ المفيد من أوائل من نبّه على ذهنيّة الصدوق المذكورة وأنّها تتلقى الأخبار دون تمحيص، معتبراً أنّ هذه صفة عامة لكل الأخبارية، قال تعليقاً على رأي للصدوق في سبق خلق الأرواح على الأجساد: «لكنّ أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة يمرون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها، ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها»[1]. وهذا أمر يحتاج إلى دراسة خاصة، ليس هذا محلها.

وقال التستري: «إن أمكن الالتزام بأخبار رواها الصدوق عنه في كتبه، إلّا أنّ الالتزام بالتفسير الواصل غير معقول، كيف! وهو مخالف أخبارهم المتواترة والسير القطعيّة، بل خلاف العقول، وقد أوضحنا ذلك فيما كتبنا في الأخبار الموضوعة»[2].

ومن الغرابة بمكان أنّ الشيخ محمد تقي المجلسي قد عده كنزاً من كنوز الحق عز وجل[3]، والحال أنه كما قال البلاغي «من عرف قدر الإمام عليه السلام وكلامه يعلم ما في هذا التفسير من خطأ النسبة إلى الإمام»[4]. وقال في تعليقه على ما تضمنه من تهافت في تفسير آية قرآنية: «أقل مراتب الولاء للأئمة المعصومين عليهم السلام ومعرفة حقهم يقتضي أن لا يمر بالخيال نسبة هذا وأمثاله إلى الإمام، بل لرجل متطفل على أهل العلم له شيء من الحافظة، سمع من هذا المقام كلاماً مختلفاً في المعنى متباين المراد في مفردات الآية الكريمة ومركبها فحسبه شيئاً واحداً فانتحله وألف بين متبايناته في الكتابة فأثبته مدرجاً على تنافيه»[5]. والمجلسي الأب له مذاق خاص في قبول الأخبار، وهو ينظر النظرة عينها إلى كتاب مصباح الشريعة كما سيأتي.

ثم إن رواية الفقهاء لرواية من هذا التفسير لا تعني اعتمادهم عليهم، فربما وثقوا بالرواية[6] ووجدوا لها مؤيدات.

---

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 88.
(2) **قاموس الرجال**، ج 9، ص 527.
(3) نقل ذلك الشيخ رضا الأستادي عن كتابه الفارسي على شرح **من لا يحضره الفقيه**، راجع كلامه في: **الرسائل الأربعة عشر**، ص 199.
(4) المصدر نفسه، ص 166.
(5) المصدر نفسه، ص 178.
(6) كما حصل مع الشيخ الأنصاري في رواية: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، وهي مروية في هذا التفسير، التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام، ص 300، فقد وصف هذا الخبر بـ: «الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق»، **فرائد الأصول**، ج 1، ص 304.

وأما القول الثالث: وهو الذي يتعامل معه بنظرة تجزيئية، فيرده أنه لا يسعنا التعامل معه كذلك، فإننا أمام كتاب واحد، ويجمعه سند واحد، حتى لو كان التفسير أُلقي على مؤلفَيه المجهولين في عدة مجالس، لكنه كتاب واحد، قدمه مؤلفاه على هذا الأساس، لا على أساس أنه مجموعة أخبار ليمكن التعامل معه بالنظرة التجزئية، وعليه فالنظرة المجموعية إليه متعينة، وحيث إن أخطاءه ليست ميسورة وغير محصورة في مورد أو موردين أو ثلاثة، ليمكن التغاضي عنها بسبب معروفيّة هذا الأمر في الكتب، وإنما أخطاؤه كثيرة جداً ما يوجب سقوط الكتاب برمته عن الاعتبار، ويكشف عن عدم صدوره عن الإمام عليه السلام.

الرابع: كتاب مشارق أنوار اليقين.

وهو من تأليف الحافظ رجب البُرسي (كان حيّاً 813 هـ)[1]. وفيما يلي نوجز الحديث عن هذا الكتاب ومؤلفه من خلال النقاط التالية:

أولاً: من هو البُرسي؟

والبُرسي ـ بضم الباء ـ هو كما ذكر غير واحد من مترجميه نسبة إلى قرية في العراق واقعة بين الحلّة والكوفة[2]، ويستوقفنا في شخصية البرسي أمران مريبان:

الأول: إنّ ثمة غموضاً يكتنف شخصيته، وذلك لجهة أنه لم يعرف من هم أساتذته وشيوخه؟ وفي أي حوزة علمية درس؟ ومن هم زملاؤه في الدرس أو تلامذته والراوون عنه؟ يقول العلامة الأفندي: «ولم أجد له إلى الآن مشايخ من أصحابنا ولم أعلم أنه عند من قرأ»[3]. ولم تعرف سنة وفاته أيضاً، وهذا أمر غريب، فربما تجهل سنة ولادة العالم، ولكن جهالة سنة وفاته يشي بعدم العناية به.

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 465.

(2) قال في الأعيان: «والبرسي نسبة إلى برس، في الرياض: بضم الباء الموحدة وسكون الراء ثم السين المهملة، قال: ويظهر من القاموس أنه بضم الباء وفتحها وكسرها، في القاموس قرية بين الكوفة والحلة، وقيل: برس جبل يسكن به أهله، وعن مجمع البحرين قرية معروفة بالعراق ذكر ذلك في ذيل قوله في الخبر أحلى من ماء برس أي ماء الفرات لأنها واقعة على شفيره، أو هو موضع بين البلدتين المذكورتين وضبطه بكسر الباء، وكذا عن شرح المولى خليل القزويني على **الكافي** أقول الشائع على لسان أهل العراق اليوم بكسر الباء، والظاهر أنه اسم قرية هي اليوم خراب كانت على ذلك الجبل، وهذا الجبل اليوم على يمين الذاهب من النجف إلى كربلاء، وأهل العراق يسمونه برس ويضربون به المثل للشخص الذي أينما ذهبت وجدته فيقولون فلان مثل برس، وهذا الجبل لعلوه وعدم وجود جبل سواه في تلك السهول أينما كنت تراه، وأصل الشيخ رجب من تلك القرية، ثم سكن الحلة وليست النسبة إلى بروسا المدينة المعروفة في الأناضول»، **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 465، وراجع **رياض العلماء**، ج 2، ص 309.

(3) المصدر نفسه، ص 304.

الثاني: إنّ اعتماده على علم الحروف والأعداد والمعميات كما هو واضح في كتاب المشارق[1]، يشي بأنّ لديه طبعاً غريباً غير مألوف لدى فقهائنا، بل لا يخلو من شذوذ، كما يرى السيد الأمين، يقول ﷺ: «ويُعلم مما سننقله من بعض كلماته وأسماء مؤلفاته ومضامين كتبه وما نسب إليها أنّه كان مولعاً بالتسجيع، وفي طبعه شذوذ، وفي مؤلفاته خبط وخلط وشيء من المغالاة لا موجب له ولا داعي إليه، وفيه شيء من الضرر وإن أمكن أن يكون له محمل صحيح. وعِلْمُ الأعداد وأسرار الحروف لم يعرف له أثر ممن يدعيه، ولا يخرج عن الأوهام والظنون بل المخرقة والتمويه، وأي حاجة إلى استخراج أسمائهم ﷺ من الآيات الذي يتطرق إليه الشك ممن يريد التشكيك، وفيما جاء في فضلهم مما لا يمكن إنكاره غنى عن ذلك. واختراع صلاة عليهم وزيارة لهم لا حاجة إليه بعد ما ورد ما يغني عنه. ولو سلم أنه في غاية الفصاحة كما يقوله صاحب الرياض..»[2].

ومع ذلك فقد امتدحه غير واحد من العلماء، فقال الشيخ الحر: «كان فاضلاً محدثاً شاعراً منشئاً أديباً»[3]. وقال الميرزا الأفندي: «.. وكان ماهراً في أكثر العلوم، وله يد طولى في علم أسرار الحروف والأعداد ونحوها، كما يظهر من تتبع مصنفاته، وقد أبدع في كتبه حيث استخرج أسامي النبي (ص) والأئمة ﷺ من الآيات، ونحو ذلك من غرائب الفوائد وأسرار الحروف ودقائق الألغاز والمعميات..»[4]. وامتداح هذين العلمين وغيرهما له وفي الحدود المذكورة يبدو عادياً، وهو مستند إلى تقييمهم واجتهادهم فيما قرؤوا في كتبه، لكنه لم يمنعهم من الطعن فيه وفي كتبه، كما سنلاحظ.

ثانياً: كتابه: «المشارق»

للبُرسي أكثر من كتاب، أشهرها كتابه: مشارق أنوار اليقين، وقد لاحظ غير واحد من الأعلام أن كتابه هذا مشتمل على أفكار غالية. قال المجلسي: «وكتاب مشارق الأنوار، وكتاب الألفين للحافظ رجب البرسي. ولا أعتمد على ما يتفرد بنقله لاشتمال كتابيه على ما يوهم الخبط والخلط

(1) يقول: في فصل (أسرار علم الحروف): «بأن اللّه تعالى لما أراد إخراج الوجود من عالم العدم إلى عالم الكون، أراد العلويات والسفليات باختلاف أطوار تعاقب الأدوار وأبرزها من مكامن التقدير، إلى قضاء التصوير، عبأ فيها أسرار الحروف التي هي معيار الإقرار، ومصدار الآثار». **مشارق أنوار اليقين**، ص 27.

(2) **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 466.

(3) **أمل الآمل**، ج 2، ص 117.

(4) **رياض العلماء**، ج 2، ص 304.

والارتفاع. وإنما أخرجنا منهما ما يوافق الأخبار المأخوذة من الأصول المعتبرة»[1]، وتجنب المجلسي ما يتفرد بنقله مع كون ما في كتابه مما يوهم الارتفاع يدل على تثبته في أمر النقل والرواية، على الرغم من أنه لم يضمن صحة مصادره.

وقال الشيخ الحر: «الشيخ رجب الحافظ البرسي: كان فاضلاً محدثاً شاعراً منشئاً أديباً، له كتاب مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، وله رسائل في التوحيد وغيره، وفي كتابه إفراط وربما نسب إلى الغلو!»[2].

هذا وقد صرح الشيخ الحر بأنه لم ينقل من كتاب البرسي في موسوعته «وسائل الشيعة»، مدرجاً إياه في عداد مجموعة كتبٍ «غير معتمدة، لعدم العلم بثقة مؤلفيها، وثبوت ضعف بعضهم»[3]، وبناءً على ذلك، فإنّ المحدث النوري في نقله منه في المستدرك[4] قد خرج عن حقيقة الاستدراك، لأنّ من مقتضيات الاستدراك أن يلتزم المستدرِك منهج المستدرَك عليه.

أجل، قد وجدنا الشيخ الحر نقل عن كتاب المشارق في كتابيه: «الجواهر السنية في الأحاديث القدسية»[5]، و«إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات»[6]، وكتاب «الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة»[7]، واختلاف سيرته رحمه الله (بعدم النقل منه في الوسائل والنقل في غيره) ليس بسبب تغيّرٍ في الرأي[8]، بل إنّ سببه هو ما عرف بينهم من ضرورة التحفظ والاحتياط في أمر الأحكام الشرعيّة، بينما في قضايا المواعظ والمعجزات والفضائل لا يحتاج الأمر إلى هذا التشدد. ولكننا نرى أنّ العقيدة أحرى بالتحفظ من الأحكام.

وقال صاحب الرياض: «التأمل والفحص والبحث في مؤلفاته يورث ما أفاده الأستاذ الاستناد (المجلسي)، والشيخ المعاصر (الحر العاملي) من الغلو والارتفاع، ولكن لا بمرتبة الألوهية ونحوها»[9].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 1، ص 10.
(2) **أمل الآمل**، ج 2، ص 117.
(3) **وسائل الشيعة**، ج 30، ص 159.
(4) **مستدرك الوسائل**، ج 8، ص 118.
(5) **الجواهر السنية**، ص 15. و96، واصفاً إياه بالشيخ العارف.
(6) بل عدّه من مصادر كتابه، انظر: **إثبات الهداة**، ج 1، ص 27.
(7) راجع كتاب **الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة**، ص 58.
(8) فإن كتاب الجواهر السنية قد ألّفه قبل الوسائل، وكتاب إثبات الهداة قد ألّفه بعد الوسائل، راجع للتثبت من ذلك ما ذكره حول تاريخ انتهائه من كتبه في كتاب **أمل الآمل**، أو ما ذكرناه في كتابنا: الحر العاملي ـ **موسوعة الحديث والفقه والأدب**.
(9) **رياض العلماء**، ج 2، ص 307.

وقال السيد الأمين في تتمة كلامه المتقدم: «وإنّ مؤلفاته ليس فيها كثير نفع، وفي بعضها ضرر، وللّه في خلقه شؤون سامحه اللّه وإيانا»[1].

وسعى العلامة الأميني للدفاع عنه باعتبار أنّ ما أورده البرسي في كتابه هو دون مرتبة الغلو[2]، وقد رد على ما قاله السيد الأمين من أن كتبه ليس فيها نفع كبير بل في بعضها ضرر، ولكنه لم يأتِ بردٍ مقنع، والسيد الأمين لم ينفرد بالتحفظ على كتبه، فقد سبقه من علمت من الأعلام، ولو وجدوا فيها نفعاً لنقلوا منها.

ثالثاً: نماذج الغلو في الكتاب

وسوف نكتفي في ذكر نصين دالين على الغلو في كتابه، وهما خطبتان تنسبان إلى الإمام علي عليه السلام، لما لهما من رواج في زماننا:

1 ـ خطبة البيان[3]، وهذه الخطبة حتى لو شرحها بعض العلماء[4]، فإنّه لا يمكن التعويل عليها بوجه، وقد ذكر المجلسي أنّ مصدرها كتب الغلاة وأشباههم، يقول: «كخطبة البيان وأمثالها فلم يوجد إلا في كتب الغلاة وأشباههم»[5]. وصرح القاضي نور اللّه الشهيد (1019 هـ) بعدم صحة نسبتها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا نقل عن الميرزا القمي تصريحه بأن خطبة البيان والخطبة التطنجية الآتية ليستا من كلام أمير المؤمنين[6] عليه السلام، واحتمل بعضهم الوضع فيها[7]، بل جزم بعض العلماء[8] بكونها من الموضوعات، وهو الأصح، وعمدة الإشكالات على خطبة البيان ـ بالإضافة إلى الإشكال السندي وخلو المصادر الأولى منها، واشتمالها على غرائب من الكلمات ـ أنّ لغتها لا تلائم لغة علي البيانية، فلعليّ عليه السلام بصمة بيانية خاصة تمتاز في بلاغتها وفي تراكيبها ومفرداتها، كما أنّ هذه اللغة التعظيمية للذات والتي يضفي فيها

(1) **أعيان الشيعة**، ج 6، ص 466.
(2) **الغدير**، ج 7، ص 34 ـ 37.
(3) **مشارق أنوار اليقين**، ص 257.
(4) ومنهم الميرداماد، انظر: **تعليقة أمل الآمل** للأفندي الأصفهاني، ص 253.
(5) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 348.
(6) نقل ذلك محقق كتاب **الأصول الأصيلة** للفيض الكاشاني، ص 192. وأشار إلى ذلك الشيخ ناصر مكارم في كتابه **بحوث فقهية مهمة**، ص 549، ولكن ما ذكره الآقا بزرك عن القمي: «أن الخطبة (خطبة البيان) لم تنسب إلى الإمام عليه السلام في الكتب الصحيحة المعتبرة، حتى إن العلامة المجلسي لم يذكرها»، ونقل عنه أنه قال في آخره: «پس هر گاه مثل خطبة البيان نسبت داده شود بايشان نبايد حكم بظاهر آن كرد، ونبايد حكم ببطلان آن كرد رأساً»، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 13، ص 210.
(7) **فيض الإله في ترجمة القاضي نور اللّه**، 90.
(8) **قصص العلماء**، ص 82، قال التنكابني نفسه بوضعها ونقل ذلك عن بعض الأفاضل الكمّل.

المتكلم على نفسه صفات الخالق جل وعلا تفوح منها رائحة الغلو[1]. حاشاه ﵇ أن يتفوَّه بذلك، وتأويل فقرات الخطبة ممكن، لكنّه تأويل بارد ولا شاهد عليه. ولو سلمنا أنّ لها وجهاً صحيحاً مقبولاً فمع ذلك، فإنّ هذه اللغة لم تعهد على الإطلاق في خطب علي ﵇ وفي سائر كلماته، وهذا لا يشك فيه كل من خَبَر كلمات علي ﵇ وعرف أسلوبه البياني، وقد ألّف بعض العلماء المعاصرين كتاباً خاصاً حول هذه الخطبة ورجح فيه عدم صحة انتسابها إلى أمير المؤمنين ﵇، وذلك لأن «في هذه الخطبة إشكالات عديدة، سواء فيما يرتبط بالناحية اللغوية، أو الاشتقاقات المستعملة فيها، أو فيما تضمنته من أخطاء نحوية، أو تأريخية أو تراكيب غير سليمة، بالإضافة إلى عدم وجود أسناد لها، وما إلى ذلك. وكل ذلك يجعلنا نشك في صحة نسبتها إلى الإمام أمير المؤمنين ﵇ . وقد ذكرنا أن من المحتمل أن تكون هذه الخطبة قد تكونت وظهرت نتيجة مبادرة من شخص لا يملك ثقافة ولا معرفة بالقواعد اللغوية وغيرها، ولعله كان يجمع ما كان يقع تحت يده من أحاديث يجدها في كتب السنة، أو الشيعة، أو الزيدية، أو الإسماعيلية، أو أية فرقة من الفرق، ثم يصوغها على شكل خطبة دون أن يمحص تلك الأحاديث، أو يميز غثها من سمينها، أو حقها من باطلها، علماً أن ما اطلعنا عليه من كتب المتقدمين لم يورد هذه الخطبة، ولم يشر إليها»[2]. ولهذا فإنّ طرح هذه الخطبة الغالية وأمثالها مما لم يوجد إلا في كتب الغلاة متعيّن، كما ذكر بعض العلماء[3]، حتى لو كان بعض الجهال من عامة الناس يستأنس بها ويطرب لها ويتغنى بها.

2 - الخطبة التطنجية، كما جاء في عنوانها[4]، أو خطبة الفخار كما أسماها البرسي أيضاً في محل آخر من كتاب «مشارق أنوار اليقين»[5] الذي ألّفه (سنة 773 هـ). ويقول العلامة الطهراني إنّها: «مذكورة في «المجموع الرائق «المؤلف في (703هـ)، أي قبل البرسي، وأوردها البارجيني في «إلزام الناصب» وقد شرحها السيد كاظم الرشتي في (1232هـ)

(1) في بعض نسخها أنه ﵇ قال: «أنا خالق السماوات والأرض أنا الرزاق»، راجع: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 13، ص 210. وكذب هذه الفقرة واضح فهي منافية لنصوص القرآن الكريم الدالة على أن الخالق هو اللّه وحده. أضف إلى ذلك أنّ معنى كونها خطبة أنه ﵇ تكلم بها في جمع من الناس، وهنا نتساءل مع التنكابني: «كيف يمكن لأمير المؤمنين ﵇ والناس لم تعترف به كخليفة رابع أيضاً إلا البعض أن يصعد المنبر ويقول: أنا خالق السماوات والأرض؟!»، ولذا ليس بعيداً عن الصواب قول التنكابني: في وصف هذا الكلام أنه «موضوع وكذب وافتراء محض». **قصص العلماء**، ص 82.

(2) **مختصر مفيد**، ج 3، ص 249.

(3) **صراط الحق**، ج 3، ص 348.

(4) **مشارق أنوار اليقين**، ص 186.

(5) المصدر نفسه، ص 186.

شرحاً مبسوطاً طبع في (1270هـ).. ويقال: إنّ وجه تسميتها بالتطنجية هو قوله في أوائلها: «أنا الواقف على التطنجين ـ إلى قوله ـ والتطنجان خليجان من ماء كأنهما أيسار تطنجين وأنا المتولي دائرتها»[1].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ نسبتها إلى الإمام لا تصح[2]، لكنّ الأمر لا يقف عند حدود عدم ثبوت الصحة، بل الراجح أنها ليست صادرة عنه ﴿عليه السلام﴾، للعديد من الأدلة والاعتبارات فـ «إنها هي الأخرى تشارك خطبة البيان في العديد من موارد الإشكال، أو السؤال، من قبيل أن فيها بعض التراكيب غير السليمة، وبعض الاشتقاقات التي لا تنسجم مع القواعد؛ بالإضافة إلى أسماء أشخاص لا نجد لهم ذكراً في كتب التراجم، والرجال، وإيراد أسماء وأوصاف لا أصل لها في كتب اللغة، ولا في غيرها.. وغير ذلك من أمور. وهي على الأقل لا تملك سنداً ليمكن النظر فيه، وهي إنما ظهرت في القرن الثامن..»[3].

الخامس: كتاب الهداية الكبرى

وهو كتاب معروف ومنتشر، للحسين بن حمدان الخصيبي، ولهذا الكتاب ومؤلفه شأن كبير عند طائفة العلويين، وأما علماؤنا الإمامية فالرأي عندهم فيه مختلف، فهم في الجملة لا يعوّلون على الكتاب ولا على مؤلفه وإن حاول البعض الدفاع عنه، وإليك بيان ذلك، من خلال الأمرين التاليين:

الأمر الأول: حول مؤلف الكتاب

المؤلف ـ كما ذكرنا ـ هو الحسين بن حمدان الخصيبي[4]، وقيل الحضيني[5]، «مات في شهر ربيع الأول سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة»[6]، وقيل[7] كانت وفاته في سنة 334 هـ، وقيل غير ذلك، وحاله عند مشهور الرجاليين معلوم، في الضعف وفساد العقيدة والمذهب، قال الشيخ النجاشي:

---

(1) **الذريعة**، ج 7، ص 201.

(2) سئل السيد السيستاني: هل يصح نسبة الخطبة التطنجية إلى مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﴿عليه السلام﴾؟ الجواب: لا يصح». **استفتاءات** ص 125.

(3) **مختصر مفيد**، ج 9، ص 48.

(4) قال العلامة الحلي في ضبطها: «بالخاء المعجمة المفتوحة، والصاد المهملة المكسورة، والياء المنقطة تحتها نقطتين، بعدها باء منقطة تحتها نقطة». **إيضاح الاشتباه**، ص 160.

(5) قال العلامة: «الحضيني ـ بالحاء غير المعجمة المضمومة، والضاد المعجمة، والنون بعد الياء وقبلها». انظر: **خلاصة الأقوال**، ص 339، **وأعيان الشيعة**، ج 5، ص 490.

(6) **رجال ابن داود**، ص 240.

(7) انظر: **مقدمة كتاب الهداية الكبرى**، ص 5.

«الحسين بن حمدان الخصيبي الجنبلاني[1] أبو عبد اللّه كان فاسد المذهب، له كتب، منها: كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة تخليط»[2].

وقال ابن الغضائري: «فاسد المذهب، كذاب، صاحب مقالة ملعون، لا يلتفت إليه»، ونحوه ما ذكره العلامة[3].

وذكره العلامة عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، فقال بعد ذكر اسمه: «مذكور في كتب رجال الأصحاب مع قدح شديد وذم أكيد»[4]. وعلق الأفندي على كلام المجلسي الآتي: «غمز عليه بعض أصحاب الرجال»، بالقول: «أقول: بل طعن فيه جُلُّ أصحاب الرجال، بل كلُّهم على أشدّ ما يتصور، حيث طعنوا بكذبه وفساد مذهبه ونحو ذلك»[5].

أقول: قد ذكره الشيخ في رجاله[6] وفهرسته[7]، دون تضعيف أو توثيق.

محاولات الدفاع عنه

وقد حاول بعض العلماء المتأخرين الدفاع عنه، قال الوحيد البهبهاني في التعليقة على منهج المقال: إنّ «كونه شيخ إجازة يشير إلى الوثاقة»[8]، وكونه شيخ إجازة لرواية التلعكبري عنه[9].

وفيه أنّ شيخوخة الإجازة لا تدل على الوثاقة على الصحيح، كما أنّ التضعيف لا ينحصر بكلام ابن الغضائري ليطعن في طعونه، فقد طعن النجاشي فيه صريحاً، متهماً إياه بفساد المذهب.

وعلّق السيد محسن الأمين على كلام النجاشي بقوله: «لا يبعد أن يكون أصل ذمه من ابن الغضائري الذي لم يسلم منه أحد، فلذلك لم يعتن العلماء بذمومه وتبعه النجاشي فوصفه بفساد

---

(1) قال العلامة: «الجنبلائي: بضم الجيم، وإسكان النون بعدها، وضم الباء المنقطة تحتها نقطة، والياء أخيراً بغير نون». **إيضاح الاشتباه**، ص 160.

(2) **رجال النجاشي**، ص 67.

(3) **خلاصة الأقوال**، ص339، وهذا هو بعينه كلام ابن الغضائري، **رجال ابن الغضائري**، ص 54.

(4) **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج 2، ص 50.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 52.

(6) **رجال الشيخ**، ص 423. وجاء فيه الحسين بن حمدان بن الحصيني.

(7) **الفهرست**، ص 110. وجاء فيه الحسين بن حمدان بن الخصيب.

(8) **التعليقة على منهج المقال**، ص 141.

(9) قال الشيخ «الحسين بن حمدان الحصيني الجنبلاني، يكنى أبا عبد اللّه، روى عنه التلعكبري». **رجال الطوسي**، ص 423. وقد اشتبه السيد الأمين، فأضاف إلى هذه العبارة أن الشيخ أضاف: «وسمع منه في داره بالكوفة سنة 344 وله منه إجازة.». **أعيان الشيعة**، ج 5، ص 490. وهذا خطأ منه، فهذه العبارة ذكرها الشيخ في ترجمة سابقة، وهي ترجمة الحسن بن محمد بن الحسن السكوني، راجع، **الفهرست**، ص 423.

المذهب والتخليط، وتبعه صاحب الخلاصة، والقدماء كانوا يقدحون بفساد المذهب والتخليط لأشياء كانوا يرونها غلواً وهي ليست كذلك، ولذلك لم يقدح فيه الشيخ بل اقتصر على رواية التلعكبري عنه واستجازته منه»[1].

ويرد عليه أن إرجاع الطعون إلى ابن الغضائري هو مجرد احتمال محض مخالف للظاهر، ولا سيما مع وصف النجاشي لبعض كتبه أو كلها بالتخليط، مما لم يرد في كلام ابن الغضائري نفسه، وعلى كل حال فلا دليل على وثاقة الرجل.

شاهد على تخليطه

وما يشهد لتخليط الرجل وتخبطه ما ذكره المؤرخون من مبايعته بالخلافة لأحد النواصب، قال المحقق التستري: «والظاهر أنّ الحسين بن حمدان من قوّاد العباسية الذين اجتمعوا في سنة 296 هـ لخلع المقتدر واستخلاف المعتز فلم يتيسر لهم. قال الجزري: كان في هذه الحادثة عجائب، منها أنّ ابن حمدان على شدة تشيعه لعلي عليه السلام وأهل بيته يسعى في البيعة لابن المعتز على انحرافه عن علي عليه السلام وغلوّه بالنصب. قال يحيى بن علي في مبايعي ابن المعتز:

رافضيون بايعوا أنصب الأ مة هذا لعمري التخليط»[2]

وحول تخليط الرجل قال ابن حجر: «وذكر ابن النجاشي أنّه خلّط، وصنّف في مذهب النصيرية واحتج لهم، قال: وكان يقول بالتناسخ والحلول»[3]. فإذا صح قوله بالتناسخ والحلول، فربما تكون هذه هي المقالة الملعونة التي أشار إليها ابن الغضائري.

ولكن اعترض عليه السيد الأمين، فقال: «ومن الغرائب في هذا الكلام قوله: «وصنف في مذهب النصيرية واحتج لهم»، فإنّ ظاهره نسبة ذلك إلى قول النجاشي، وهو كذب عليه صريح، لما سمعت من كلامه الذي ليس لذلك فيه عين ولا أثر، وليس ذلك كلاماً مستأنفاً، لقوله بعده: «قال: وكان يقول بالتناسخ والحلول»، مع أنه كذبٌ في نفسه سواء أُنْسِبَ إلى النجاشي أم لا»[4].

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 5، ص 491.
(2) **قاموس الرجال**، ج 3، ص 441. وقال ابن الأثير: «أن ابن حمدان على شدة تشيّعه وميله إلى علي عليه السلام وأهل بيته يسعى في البيعة لابن المعتز على انحرافه عن علي وغلوه في النصب إلى غير ذلك». انظر: **الكامل في التاريخ**، ج8، ص 15 ـ 16.
(3) **لسان الميزان**، ج 2، ص 280.
(4) **أعيان الشيعة**، ج 5، ص 491.

الأمر الثاني: حول كتاب الهداية الكبرى

أمّا الكتاب، فيمكن القول فيه: إنّه لا يعول على أخباره، إما لكذب مؤلفه كما صرح ابن الغضائري، وإما لأنه لم يثبت توثيقه، فيكون ضعف الكتاب تبعاً لضعف مؤلفه.

إلا أنّ العلامة المجلسي قد ذكر كتابه في عداد مصادر بحار الأنوار، مع الإشارة إلى الطعن عليه من قبل بعض الرجاليين، قال: «وكتاب الحسين بن حمدان مشتمل على أخبار كثيرة في الفضائل، لكن غمز عليه بعض أصحاب الرجال»[1]. كما أنه قد ضعفه في الوجيزة[2].

وهكذا نجد أنّ الشيخ الحر نقل عنه في «إثبات الهداة» وعدّه من مصادره، فقال في تعداد مصادر كتابه: «وكتاب الهداية في الفضائل للحسين بن حمدان الحضيني»[3]، وهذا لا يدل على الاعتماد عليه والوثوق به، فربما روى عنه من باب التأييد وتجميع القرائن تحصيلاً للتواتر، وذلك لأننا عرفنا من دأب الشيخ الحر أنه ينقل من بعض الكتب في أبواب الفضائل مع عدم ثبوتها لديه أو ثبوت ضعفها عنده، كما لاحظنا ذلك في كتاب «مشارق أنوار اليقين» للبرسي، وكتاب «عوالي اللآلي» للأحسائي، فقد رفض الاعتماد عليهما في الوسائل ونقل عنهما في «إثبات الهداة»[4]، ويبدو أن كتاب الهداية الكبرى من هذا القبيل، فمع أنه كان عنده وفيه أخبار تناسب أبواب الوسائل، كتلك التي نقلها النوري في المستدرك، مع ذلك فإنه لم ينقل عنه فيه أبداً.

ولكنّ المحدث النوري مع أنه قد ضعّف الخصيبي، فقال تعليقاً على خبر نقله عنه، ومضمونه أن سلمان الفارسي كان مجبوباً: «وأنت خبير بأن الحسين بن حمدان ضعيف جداً لا يجوز الاعتماد على ما تفرد به، سيما مع معارضته بالأخبار المعتبرة المعتضدة بالشهرة بين الأصحاب..»، ثم نقل كلمات الرجاليين الطاعنة فيه، وأضاف: «ولو لم يضعفه أرباب الرجال لكان فيما ذهب إليه في هذا الكتاب[5] كفاية في جرحه، فإنه ذكر بعد باب الإمام الثاني عشر ـ ومنه وصل إلينا من نسخة هذا الكتاب ـ باب ذكر فيه أبواب الأئمة، فقال: «باب ما جاء عن رسول اللّه (ص) وجميع الأئمة الراشدين عليهم السلام وعلى أبوابهم الذين يخرج منهم العلم إلى أهل توحيد اللّه ومعرفته، وهم اثنا عشر باباً

(1) قال: «وكتاب الهداية في تاريخ الأئمة ومعجزاتهم عليهم السلام للشيخ الحسين بن حمدان الحضيني». **بحار الأنوار**، ج 1، ص 20.

(2) **الوجيزة**، وقد طبع باسم، **رجال المجلسي**، ص 194.

(3) راجع: **إثبات الهداة في النصوص والمعجزات**، ج 1، ص 28.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 27، وص 29.

(5) وهو كتاب آخر غير كتاب الهداية، كما ذكر النوري، **نفس الرحمن في فضائل سلمان**، ص 268.

لاثني عشر إماماً»[1]. ولكن الشيخ النوري استدرك بعد ذلك ليقول: «نعم، كتاب الهداية المنسوب إليه في غاية المتانة والإتقان، لم نر فيه ما ينافي المذهب، وقد نقل عنه وعن كتابه هذا، الأجلاء من المحدثين: كالشيخ أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، والشيخ حسن بن سليمان الحلي في منتخب البصائر ورسالة الرجعة، وصاحب عيون المعجزات الذي ذكر جمعٌ أنه السيد المرتضى، والمولى المجلسي، وصاحب العوالم وغيرهم»[2].

ولكننا نقول تعليقاً على كلام المحدث النوري:

أولاً: ما ذكره الشيخ النوري من رواية التلعكبري ونقله عن كتاب الهداية لا دليل عليه، إذ ليس بين أيدينا سوى قول الشيخ الطوسي: «الحسين بن حمدان الحصيني الجنبلاني، يكنى أبا عبد اللّه، روى عنه التلعكبري»[3]، وهذا الكلام لا يدل على روايته عنه كتاباً من كتبه، فضلاً عن أن يكون هذا الكتاب هو كتاب الهداية، وهو بالمناسبة كتاب لم تذكره المصادر الأولى، كما سيأتي توضيحه.

ثانياً: إن هذا التفكيك بين كتب الشخص الواحد، أو رواياته، بقبول بعضها ورد الأخرى، أمر يصعب التعويل عليه على مبنى الوثوق. اللهم إلا إذا كان يعبر عن تغيّر في حياة الشخص وصفاته، بحيث ثبت أنّ التخليط كان في مرحلة سابقة من حياته العلمية، وقد تراجع عنه وترك آراءه السابقة، فعندها يمكن الأخذ برواياته اللاحقة التي ألفها بعد التخليط، وكذلك الحال لو كان الأمر بالعكس.

ثالثاً: إنّ متانة كتاب الهداية مسألة نسبية وتختلف فيها الأنظار، ونحن قد ذكرنا أنّ مجرد وجود أخبار تنص على فضائل أهل البيت عليهم السلام لا تدل على المتانة، ففضائلهم ثابتة وكراماتهم كثيرة ويعترف بها القاصي والداني، وهي لا تحتاج إلى كثير من الأخبار التي ضمها الكتاب مما لا نجد لها عيناً ولا أثراً في سائر المصادر حيث إننا نلاحظ أنّ الكتاب اشتمل على عشرات المعاجز والكرامات والإخبارات الغيبيّة الصادرة عنه (ص) أو عن الأئمة عليهم السلام والتي لا نجد بعضها بل معظمها مروياً في غيره، أجل، ربما رويت في بعض الكتب المتأخرة عنه والتي ربما تكون قد أخذت عنه، مع أنّ من طبيعة أمثال هذه المعاجز والكرامات أن تنقل في العديد من المصادر ويتناقلها الرواة فتشتهر.

رابعاً: ثم إنّ لنا أن نسأل كيف نثبت أن كتاب الهداية الكبرى هو من تأليفات الخصيبي؟ فالرجاليون الذين ترجموا له لم يذكروا أن له كتاباً بهذا الاسم، نعم ذكر له الشيخ النجاشي كتاب «تاريخ الأئمة عليهم السلام»، وذكر له الشيخ الطوسي «كتاب أسماء النبي (ص) والأئمة عليهم السلام»، ولكن انطباق

(1) **نفس الرحمن في فضائل سليمان**، ص 564.
(2) المصدر نفسه، ص 566.
(3) رجال الطوسي، ص 423.

هذين على كتاب الهداية غير واضح، وإن احتمله الآغا بزرك الطهراني[1]، فالهداية ليس في تاريخ الأئمة عليهم السلام ولا في أسماء النبي (ص) والأئمة عليهم السلام وإنما هو كتاب فضائل وكرامات ومعاجز. وأضف إلى ذلك أنّ الكتاب لم تصلنا منه نسخة عبر طرق الإجازة المعروفة ولا هو من المشهورات التي تستغني عن الأسانيد، وعليه فما الذي يضمن صحة النسخة التي وصلت إلى المتأخرين!؟

وأمّا قول السيد ابن طاووس تعقيباً على ما نقله عن بعض المؤرخين حول أنّ وفاة الإمام العسكري عليه السلام هي في اليوم التاسع من ربيع الأول: «وكذلك ذكر حسين بن حمدان بن الخطيب»[2]. فإنّه لو أريد به الخصيبي الذي يدور الكلام حوله فإنّ الكلام لا يدل على الوثوق بكتابه ولا سيما أنّه لم يسم اسم الكتاب الذي استشهد به.

وأمّا ما وصل إلى المتأخرين كالمجلسي الذي أشار إلى اشتماله على الفضائل دون أن يسميه، والشيخ الحر الذي نقل عنه في إثبات الهداة، فلا يُدرى كيف وصلهم؟ وما الذي أوجب وثوقهم بنسخته واعتمادهم عليه؟ والحال أنّه لا يذكر في الإجازات، وليس مما يدعى تواتره أو حصول العناية في حفظه ونقله، كيف ومؤلفه شخص مذموم عند غالب أعلام المذهب، وهو ما يزهد في حفظه والاعتناء به، ولذا لا يسعنا الوثوق بالكتاب، بصرف النظر عن ضعف أسانيده.

ونكتفي بهذا القدر من الكتب التي تندرج في محور البحث، وإن كان بالإمكان ذكر كتب أخرى في هذا السياق[3].

---

(1) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 3، ص 216.

(2) **إقبال الأعمال**، ج 3، ص 114.

(3) لا بأس أن نشير هنا إلى كتاب الجفر، فقد وجّه إلي بعضهم السؤال التالي: يعتمد البعض على علم الحروف باعتبار أن لكل حرف رقماً محدداً، وهكذا يكتشف رموز كلمات القرآن، ويثبت صحة المذهب من خلال تطابق أرقام حروف كلمة البر مع محمد وعلي مثلاً... ويقال: إن هذا العلم موجود في كتاب الجفر للإمام علي عليه السلام، وهو منشور في الأسواق، ما رأيكم؟

وأجبته:

أولاً: إنّ كتاب الجفر المأثور عن الإمام علي عليه السلام كان ـ كما يُستفاد من الأخبار ـ بيد الأئمة من ولده عليهم السلام وكانوا يرجعون إليه ويعتمدون على ما فيه، وهو على ما تقول بعض الروايات كان يشتمل على علم النبيين، وليس معتمداً على الطلاسم، ولا علم الحروف، والجفر المذكور لم يَصِل إلينا أبداً، وما هو موجود في أيدي الناس باسم كتاب الجفر وتطبعه بعض دور النشر، فليس هو ذاك الكتاب، وبالتالي فلا قيمة علمية له ولا يعوّل عليه.

ثانياً: إن ما يعرف بعلم الحروف هو علم لا قيمة له ولا دليل على اعتباره. ولا يؤخذ به شرعاً كما يرى مشهور علمائنا وفقهائنا.

ثالثاً: إنّ القرآن الكريم ليس كتاب طلاسم وألغاز، وهو يفسر على أساس الظاهر منه بحسب قواعد اللغة وبالطريقة التي يفهمها أهل العرف، أما تفسير بعض الآيات والانتصار لهذا المذهب أو ذاك استناداً إلى علم الحروف فهو مما لا يعتد به وهو نوع تحريف وعبث بهذا الكتاب المقدس ولا سيما =

إنّ ما تقدم يقودنا إلى نتيجة واضحة، وهي ضرورة التدقيق في مصادرنا، والقيام بعملية رصد شاملة لكل كتب الغلاة ورواياتهم، فقد تسرب الكثير من تراثهم إلى فضائنا الإمامي، وعمل البعض على إضفاء شيء من المشروعية عليه، وشيئاً فشيئاً غدت مقولاتهم شائعة ومنتشرة في أوساطنا ولا تثير استهجانَ ولا استغراب أحد.

=أن هذه المسألة حمّالة أوجه فيمكن للآخر أن يستفيد من الآيات لتأكيد صحة مذهبه اعتماداً على هذا العلم أي حساب الجمل. ونحن لدينا من الأدلة لإثبات إمامة علي وأهل بيته عليهم السلام ما يكفي ويغني عن اللجوء إلى هذه الأساليب الملتوية.

المحور الثاني

تسرب التراث الصوفي إلى الفضاء الشيعي

1 ـ لمحة عن علاقة التشيع بالتصوف والغلو

2 ـ دراسة التراث الصوفي المتسرب إلى الفضاء الشيعي

1 ـ لمحة عن علاقة التشيع بالتصوف والغلو

لا ريب أنّ التصوف ـ سواء اتفقت معه أو اختلفت ـ هو إحدى المدارس العريقة في فهم الإسلام، وهي مدرسة جديرة بالتقدير على أكثر من صعيد، لا أقل أنّ التصوف بالاستناد إلى رؤيته المتسامحة تجاه الآخر قد قدم صورة إيجابية وطيبة عن الإسلام، في مقابل الصورة المظلمة والموحشة التي قدمتها جماعات إسلام السيف والذبح والقشرية في فهم النص الديني، وقد وقف الصوفية في الكثير من بقاع العالم الإسلامي حجر عثرة أمام امتداد الخط التكفيري المتشدد.

أ ـ الصوفية والغلو

ولكن مع ذلك فإنّ الفكر الصوفي في بعض خطوطه لم ينفك عن الغلو في الفكر أو في السلوك والممارسة، فعلى المستوى الفكري، آمن الكثير من رموز الصوفية بالاتحاد والحلول أو سقوط التكليف عند بعضهم أو غيرها من الأفكار التي عدّها جمهور علماء المسلمين أفكاراً مغالية ومرفوضة، وقد تلاقى الصوفية في أفكارهم هذه مع الغلاة. وأمّا على المستوى السلوكي، فإنّ من مظاهر غلوهم هو اختلال التوازن المطلوب عندهم بين متطلبات الروح والجسد، وبين الباطن والظاهر، فقد مالت بهم كفة الزهد لصالح الاهتمام بالباطن وإهمال الأعمال العبادية والشعائر الظاهرية بالإضافة إلى بعض الإشكالات الشرعية على بعض رياضاتهم وطقوسهم. وهكذا فقد تلاقى[1] الطرفان ـ أعني الصوفية والغلاة ـ على الاعتقاد بالتأويل والأفكار الباطنية.

وطبيعي أنّ الصوفية ليسوا مدرسة واحدة، فثمة مدراس ومشارب مختلفة تنتمي إلى التصوف، وهي تتراوح بين الإفراط والتفريط والاعتدال.

---

(1) عن تلاقي الصوفية والغلاة، راجع كتاب: **بين التصوف والتشيع** للسيد هاشم معروف الحسني، ص 264 وما بعدها.

ب ـ المتصوفة ووضع الأحاديث

ونحن بكل تأكيد لا نستطيع اتهام الصوفية في كافة مدارسهم وعلى اختلاف مشاربهم بأنهم يضعون الأحاديث أو يتلاعبون بها، ففي الصوفيّة أشخاص هم بمنتهى الصدق في الرواية، وثمة مدارس عرف عنها الاهتمام بحفظ الأحاديث ووعايتها وروايتها، وعلى رأسها المدرسة الغمارية[1]، ولكن التصوف ابتلي بجماعات تنسب إليه لا تتورع عن الكذب والوضع حسبة، ولذا نجد أن علماء الرجال والدراية قد نسبوا إلى بعض الصوفية وضع الأحاديث ترغيباً للناس في الدين، قال الشهيد الثاني: «و (كذلك ذهب) بعض المبتدعة من المتصوفة إلى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب، ترغيباً للناس في الطاعة، وزجراً لهم عن المعصية»[2].

وفي مقدمة ابن الصلاح: «والواضعون للحديث أصناف وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد وضعوا الحديث احتساباً فيما زعموا، فتقبل الناس موضوعاتهم ثقة منهم بهم وركوناً إليهم»[3]. والكلام عينه ذكره الشهيد الثاني وأضاف قائلاً: «فقبل الناس موضوعاتهم، ثقة بهم، وركوناً إليهم، لظاهر حالهم بالصلاح والزهد»[4]. ثم إنه ذكر ما يمكن عدّه مؤشراً على نوعية هذه الموضوعات، فقال: «ويظهر لك ذلك: من أحوال الأخبار، التي وضعها هؤلاء في الوعظ والزهد، وضمنوها أخباراً عنهم، ونسبوا إليهم أفعالاً وأحوالاً، خارقة للعادة، وكرامات لم يتفق مثلها لأولي العزم من الرسل، بحيث، يقطع العقل بكونها موضوعة، وإن كانت كرامات الأولياء، ممكنة في نفسها»[5].

وقد ذكرت المصادر المختصة أسماء عدد من المتصوفة والزهاد الذي أسهموا في وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب، من قبيل وهب بن حفص، وأبو داود النخعي، وأحمد بن محمد الفقيه المروزي[6].

---

(1) هي مدرسة مغربية، أسسها العالم الشريف الصوفي والمحدث محمد الصديق الغماري، نسبة إلى قبيلة غمارة شمالي المغرب، ولمحمد الغماري ستة أبناء ساروا على طريقة أبيهم، في التصوف العلمي، ولهم منهج خاص في دراسة الحديث النبوي، مغاير للمدرسة الوهابية، فالغماريون يؤمنون بالتوسل بالأنبياء والأولياء، وبشرعية البناء على قبور الأولياء، وزيارتهم.. ولهم ردود على الشيخين: ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب اللذين يمنعان من ذلك ويحرمانه.

(2) **الرعاية في علم الدراية**، ص 162.

(3) **مقدمة ابن الصلاح**، ص 79.

(4) **الرعاية في علم الدراية**، ص 156.

(5) المصدر نفسه، ص 156.

(6) راجع: **الموضوعات** لابن الجوزي، ج 1، ص 40 ـ 41. وراجع: **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، ص 115.

وقد أسلفنا فيما سبق أنّ الصوفية كغيرهم ربما قاموا بعملية بتر للأحاديث من سياقاتها، لاستفادة بعض المعاني منها، مما لا مجال لاستفادته في حال وضع الخبر في سياقه.

وقد تنبه كثيرون إلى ظاهرة شيوع الأخبار التي لا أصل لها في كتب الصوفية، ونصوا على ذلك في كتب الحديث، من قبيل الخبر الذي رواه الكلاباذي (380 هـ) عن عبد الواحد بن زيد قال: «سألت الحسن عن علم الباطن؟ فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن؟ فقال: سألت رسول اللّه عن علم الباطن؟ فقال: سألت جبريل عن علم الباطن؟ فقال: سألت اللّه عز وجل عن علم الباطن؟ فقال: هو سر من سري أجعله في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقي»[1]. فقد حكم المحققون بوضعه، «قال الحافظ ابن حجر الشافعي في زهر الفردوس: هذا موضوع، والحسن ما لقي حذيفة أصلاً»[2].

ج ـ التصوف والتشيع

وإنّ رفضنا للخط الصوفي في بعض أفكاره الغالية أو ممارساته الخاطئة لا يلغي وجود مساحة مشتركة كبيرة تجمعنا بالتصوف، ويأتي على رأس ذلك الإيمان بالمرجعية الروحية لأئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث إنّ الصوفية ينهون سلسلة أوليائهم إلى الإمام علي عليه السلام مروراً بالأئمة عليهم السلام من ولده.

هذا عن نقاط اللقاء، وأما نقاط الاختلاف، فهي عديدة، ومن أبرزها ـ بالإضافة إلى ما تقدم ـ رفض بعض السلوكيات الصوفية، والباحث في التراث الشيعي يرصد بجلاء أنّ الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ما كانوا يرتضون بعض الممارسات والسلوكيات التي عرف بها الصوفية، فقد نقلت لنا المصادر الشيعية حصول مناظرات بين الإمام الصادق عليه السلام وبين بعض رموز التصوف في عصره، من أمثال سفيان الثوري وغيره[3]، وكان يحاججهم

---

(1) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص 201.

(2) **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ج 1، ص 280.

(3) راجع **الكافي**، ج 5، ص 65، وهو حديث مفصل رواه الكليني في «بَاب دُخُولِ الصُّوفِيَّةِ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام واحْتِجَاجِهِمْ عَلَيْه فِيمَا يَنْهَوْنَ النَّاسَ عَنْه مِنْ طَلَبِ الرِّزْقِ». وراجع **الكافي**، ج 6، ص 442، ولا بأس بنقل الخبر وفق ما رواه المزي، بسنده حدثنا سفيان الثوري، قال: دخلت على جعفر بن محمد وعليه جبة خز دكناء وكساء خز أندجاني، فجعلت انظر إليه تعجباً! فقال لي: يا ثوري، ما لك تنظر إلينا لعلك تعجب مما ترى، قال: قلت: يا ابن رسول اللّه ليس هذا من لباسك ولا لباس آبائك، فقال لي: يا ثوري، كان ذلك زمانا مقتراً مقفراً، وكان يعملون على قدر إقتاره وإقفاره، وهذا زمان قد أسبل كل شيء فيه عزاليه، ثم حسر عن ردن جبته، فإذا فيها جبة صوف بيضاء يقصر الذيل عن الذيل والردن عن الردن، فقال لي: يا ثوري لبسنا هذا للّه، وهذا لكم، فما كان للّه أخفيناه وما كان لكم أبديناه». **تهذيب الكمال**، ج 5، ص 86، ونحوه في **سير أعلام النبلاء**، ج 6، ص 261..

الإمام عليه السلام في سلوكهم الزهدي المبالغ فيه، والذي لم يجد له مبرراً في كتب اللّه وسنة رسوله المصطفى (ص) ولا سيما فيما لو أقبلت الدنيا وعمّت بركاتها وخيراتها. وتنسب إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام العديد من الروايات التي تذم الصوفية أو بعض ممارساتهم. وقد أدرجها الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (1104هـ) في كتابه «الاثنا عشرية في الرد على الصوفية»، فليراجع.

كما أنّ بعض الصوفية ارتبط اسمهم بدعوى النيابة عن الإمام المهدي المنتظر عليه السلام، كما هو الحال في الصوفي الشهير الحسين بن منصور الحلاج، ما استوجب صدور توقيع ذام له، وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً، وفي هذا السياق التاريخي يبرز أمامنا اسم أحمد بن هلال العبرتائي الذي وصفه الخبر بـ«الصوفي المتصنع»[1].

هذا كله في زمن الأئمة عليهم السلام، وأما بعد عصر الغيبة، فإنا نجد أنّ العلاقة بين الطرفين شهدت مداً وجزراً، واختلف التعامل معهم تبعاً لاختلاف المدارس، ففي حين نجد أنّ بعض الخطوط الشيعية، وعلى رأسها الخط العرفاني التقى مع التصوف في الكثير من الأفكار التي تتصل بالسير والسلوك والكشف والشهود والنظرة إلى الإمام والولي وما يتمتع به من كمالات معنوية، كما التقى الطرفان واجتمعا على تقدير بعض الرموز من أمثال ابن عربي أو غيره، وربما اتفق الطرفان أيضاً على الكثير من الأدبيات والمصطلحات الخاصة، فقد وجدنا في مقابل ذلك أنّ مدرسة الفقهاء الإمامية وقفت موقفاً مغايراً ورافضاً للفكر الصوفي وعملت على مواجهته، وبرز ذلك جلياً في العصر الصفوي، حيث انقسم الرأي الشيعي بادئ الأمر تجاه التصوف، ونشبت معركة قادها المحدثون والفقهاء ضد الصوفية ومن يدافع عنهم، وقد ألفت في هذا الصدد عشرات الكتب والرسائل في الرد على الصوفية[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه العلاقة بين التصوف والتشيع والتعرف على نقاط الالتقاء والافتراق بينهما، وتأثر أحدهما بالآخر، قد درسها بعض الباحثين أمثال الدكتور كامل مصطفى الشيبي، في كتابه «الصلة بين التصوف والتشيع»، وكذا السيد هاشم معروف الحسني في كتابه «بين التصوف والتشيع»، ولسنا حالياً بصدد دراسة هذه العلاقة وما كتب حولها، فلهذا مجال آخر، وإنّما الذي يهمنا تركيز النظر عليه في هذا المحور، هو دراسة التراث الصوفي الذي تسرب إلى مصادرنا الحديثية وإلى ثقافتنا الدينية بشكل عام.

(1) انظر: **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 489، **رجال الكشي**، ج 2، ص 816.
(2) وقد أوردنا في كتاب الحر العاملي أسماء عشرات الرسائل التي ألفت في هذا الصدد، فراجع.

2 ـ نماذج من التراث الصوفي المتسرب إلى الفضاء الشيعي

إنّ المتابعة البحثية تفضي بنا إلى القول: إنّ ثمة التباساً قد حصل في شيء من التراث وبالأخص الذي يتصل بالجوانب الروحية والأخلاقية، حيث نسبت بعض النصوص أو الكتب إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام مع أنّ الدراسة التحقيقية لا تساعد على صحة انتسابها لهم، بل ثمة شواهد على أنها من تراث الصوفية، وطبيعي أنّ حصول الالتباس في هذا المجال قد يكون أمراً مفهوماً، وذلك بسبب قرب المدرستين (التشيع والتصوف) في هذه الجوانب كما ذكرنا قبل قليل.

وفيما يلي نشير إلى بعض هذه النصوص أو الكتب التي وقع فيها الالتباس والاختلاف:

أولاً: مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة

كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» وهو كتاب منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، وقيل: إنه من تأليف بعض الصوفية، والكتاب من حيث السند لا قيمة له، لأنّه خالٍ من الأسانيد، فرواياته مراسيل لا يعتد بها بناءً على مبنى النقد السندي، فلا يبقى له من فائدة إلا الاستشهاد برواياته تأييداً لسائر الأخبار أو المطالب الثابتة بدليل آخر.

1 ـ أقوال الأعلام في الكتاب

لا يخفى أنه قد اختلف الرأي بشأن هذا الكتاب ومدى إمكان الاعتماد عليه:

الرأي الأول: النافون كونه للإمام الصادق عليه السلام

رفض جمع من الأعلام الاعتماد على كتاب مصباح الشريعة، ورأوا أنّه ليس للأئمة عليهم السلام، لأنه مليءٌ بمصطلحات الصوفية والرواية عن مشايخهم، وأسلوبه لا يشبه أسلوب الأئمّة عليهم السلام، وهو خير مثال للأحاديث التي لا تتّفق وأسلوب الأئمّة عليهم السلام في البيان والتعبير، فيطمأنّ أو يظنّ أنّه من تأليفات بعض الصوفية، ومن هؤلاء الأعلام:

1 ـ الشيخ الحر العاملي (1104هـ): عدّه من الصنف الذي ثبت عنده كونه غير معتمد، معللاً ذلك بأن «سنده لم يثبت، وفيه أشياء منكرة ومخالفة للمتواترات»[1].

2 ـ الشيخ محمد باقر المجلسي (1111هـ): رفض هو الآخر الاعتماد عليه، قال: «وكتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر، وأسلوبه لا يشبه سائر كلمات الأئمة وآثارهم، وروى الشيخ في مجالسه بعض أخباره هكذا: أخبرنا جماعة عن أبي المفضل

(1) **هداية الأمة**، ج 8، ص 545.

الشيباني بإسناده عن شقيق البلخي، عمن أخبره من أهل العلم. هذا يدل على أنه كان عند الشيخ رحمه الله وفي عصره وكان يأخذ منه ولكنه لا يثق به كل الوثوق ولم يثبت عنده كونه مروياً عن الصادق عليه السلام. وأن سنده ينتهي إلى الصوفية، ولذا اشتمل على كثير من اصطلاحاتهم وعلى الرواية عن مشائخهم ومن يعتمدون عليه في رواياتهم. واللّه يعلم»[1]. وهكذا فقد صرح المجلسي في بعض أجوبة الاستفتاءات الموجهة إليه أنّ كتاب مصباح الشريعة والذي هو برواية شقيق البلخي، مشتمل على ما ليس من كلام المعصومين[2].

3 ـ الميرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني (القرن الثاني عشر الهجري/ تلميذ المجلسي): قال عند ذكر الكتب المجهولة: «ومن ذلك مصباح الشريعة في الأخبار والمواعظ، كتاب معروف متداول»، إلى أن قال: «بل هو من مؤلفات بعض الصوفية كما لا يخفى لكن وصى به ابن طاووس»[3].

4 ـ السيد محمد هاشم الخونساري (المعاصر للشيخ النوري) وقد تقدم كلامه بشأن كتاب مصباح الشريعة وكتاب التفسير المنسوب للعسكري عليه السلام، قال: «إنّ من أمعن النظر في تضاعيفهما اطلع على أمور عظيمة مخالفة لأصول الدين أو المذهب، مغايرة لطريقة الأئمة عليهم السلام وسياق كلماتهم»[4].

5 ـ الإمام الخميني، قال في كتاب المكاسب: «وأمّا رواية مصباح الشريعة الدالة على التفصيل بين وصول الغيبة إلى صاحبها وعدمه، فلا تصلح للاستناد إليها، لعدم ثبوت كونها رواية، فضلاً عن اعتبارها، بل لا يبعد أن يكون كتابه من استنباط بعض أهل العلم والحال ومن إنشاءاته»[5].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 1، ص 32.

(2) سؤال ـ معروض مى داردكه: چه معنى دارد أين فقره كه در كتاب مصباح الشريعة از حضرت امام جعفر صادق عليه السلام روايت شده است كه: العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية وما خفى من الربوبية أصيب في العبودية؟
جواب: بسم اللّه الرحمن الرحيم: «أين فقره از مصباح الشريعة مأخوذ است ومصباح الشريعة بروايت شقيق بلخى كه از جملهء صوفيهء عامه است رسيده است ومشتمل بر نقلي چند هست كه معلوم است كه أز معصومين عليهم السلام نيست...». انظر: **الأصول الأصيلة**، ص 193.

(3) **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ج6، ص45.

(4) نقله الشيخ الاستادي، انظر: **الرسائل الأربعة عشر**، ص 194، ونقله النوري، **في خاتمة المستدرك**، ج 5، ص 197.

(5) **المكاسب المحرمة**، ج 1، ص 320.

الرأي الثاني: المثبتون لصحة انتساب الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام

في المقابل، فإنّ بعض الأعلام كان له رأي مثبت لصحة هذا الكتاب:

1 ـ السيد ابن طاووس (664 هـ)، ولعلّه أول من اعتمد على هذا الكتاب، حيث إنّه نصح المسافر في كتابه «الأمان من أخطار الأسفار والأزمان» أن «يصحب معه كتاب مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة عن الصادق عليه السلام فإنه لطيف شريف في التعريف بالتسليك إلى اللّه جلاله والإقبال عليه والظفر بالأسرار التي اشتملت عليه»[1].

2 ـ الشهيد الثاني زين الدين الجبعي (965 هـ)، يظهر منه أنه اعتمد على روايات المصباح في بعض كتبه، ولا سيما الكتب غير الفقهية، كمسكن الفؤاد، ومنية المريد وأسرار الصلاة، وغيرها من رسائله الأخلاقية أو في باب المستحبات من كتبه الفقهية، وظاهره الاعتقاد بصدور أحاديث الكتاب عن الصادق عليه السلام لأنه يرسله إليه إرسالاً جزمياً، فيقول قال الصادق عليه السلام[2].

3 ـ الشيخ إبراهيم الكفعمي (ت: 905 هـ) ينقل في بعض كتبه عن مصباح الحقيقة، ناسباً رواياته إلى الإمام الصادق عليه السلام[3].

4 ـ العلامة محمد تقي المجلسي (1070هـ)، يعتقد أنّ متن هذا الكتاب يدلّ على صحته[4]، وهذا أمرٌ غريب، والأغرب منه، اعتباره أنّ الكلمات الحقّة التي تذكرها الصوفية في كتبهم كلّها مأخوذةٌ من الأئمّة عليهم السلام، ونُسبت إلى الصوفية إمّا تقية (إذا كان الناقل) من شيعتهم، وإما سرقةً إذا كان من المخالفين، كما يظهر من كلمات الحسن البصري وغيره، فإنّ جميعها منقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام![5].

5 ـ المحدث الشيخ حسين النوري (1320هـ) من أشدّ المدافعين عن الكتاب في غير واحد من كتبه، ولا سيما في خاتمة المستدرك، وسنشير إلى كلامه في هذا الصدد.

وهكذا نجد أن جمعاً من الأعلام ولا سيما من أصحاب الخط العرفاني، قد اعتمدوا على هذا الكتاب، واستشهدوا برواياته، من قبيل الفيض الكاشاني[6].

---

(1) **الأمان من أخطار الأسفار والأزمان**، ص 90 ـ 91.
(2) انظر: **الفوائد الملية لشرح الرسالة الألفية**، ص 168، 223، 244.
(3) انظر: **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 194.
(4) انظر: **روضة المتقين**، ج 5، ص 477.
(5) المصدر نفسه.
(6) **الوافي**، ج 4، ص 312.

ترجيح قول النافين

إننا نستريب في صحة انتساب الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام، بل نرجح القول النافي لانتسابه إليه عليه السلام، وذلك للعديد من القرائن التي يُستفاد من مجموعها وضم بعضها إلى البعض بطلان نسبته إلى الإمام عليه السلام:

القرينة الأولى: إن الأحاديث التي ينقلها عن الإمام عليه السلام على كثرتها وتنوع معانيها وأهمية مضامين بعضها لا نجدها في غير هذا الكتاب، فهي لا تُذكر في كتب سائر المحدثين، والسؤال: لماذا تغيب كل هذه «الكنوز»، ولا نجد لها عيناً ولا أثراً في غير مصباح الشريعة؟! هل كتبها الإمام عليه السلام وأخفاها على الناس؟! أم تحدث بها في خلوة معينة؟! إنّ هذا مدعاة ريبة كبيرة!

ثم أين كان هذا الكتاب قبل السيد ابن طاووس؟ ولماذا أهمله الشيعة وعلماؤهم ولم يوردوا شيئاً من رواياته في كتب الأخبار[1]، ولم يشيروا إليه في كتبهم الحديثية والرجالية وفي كتب المصنفات وغيرها، أيعقل أن يغفلوا عن ذكر كتاب بهذه الأهمية للإمام الصادق عليه السلام، والحال أنهم قد تحدثوا عن تراث أهل البيت عليهم السلام وما وصل إليهم من كتبهم، من قبيل «مصحف فاطمة»، «رسالة الحقوق لزين العابدين عليه السلام»، و«الصحيفة السجادية لزين العابدين عليه السلام»؟! أو غير ذلك.

القرينة الثانية: كثرة الاستشهاد فيه بكلمات أشخاص من غير المعصومين، وبعض من يستشهد بكلماتهم هم من الصوفيّة والزهاد، من قبيل الربيع بن خيثم[2]، وأويس القرني[3]، وهرم بن حيان[4]، وبعضهم من مسلمة أهل الكتاب، كوهب بن منبه[5]، وكعب الأحبار[6]، وبعضهم من الصحابة، كأُبيّ بن كعب[7]، وعبد اللّه بن مسعود[8]، وأبي الدرداء[9]، وثعلبة الأسدي[10]، وزيد بن ثابت[11]،

---

(1) وأمّا ما ذكره العلامة المجلسي في كلامه المذكور سابقاً من أنه كان عند الشيخ الطوسي وقد نقل بعض أخباره، فليس تاماً كما أوضح ذلك العلامة النوري في المستدرك.

(2) **مصباح الشريعة**، ص 89، و100، و188.

(3) أويس تابعي وهو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، قتل معه يوم صفين، انظر: **معجم رجال الحديث**، ج 4، ص154. والرواية عنه في **مصباح الشريعة** هي في ص 168.

(4) المصدر نفسه، ص 180.

(5) المصدر نفسه، 116، و184.

(6) المصدر نفسه، ص 105.

(7) المصدر نفسه، ص 173.

(8) المصدر نفسه، ص 10.

(9) المصدر نفسه 116، وأبو الدرداء هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري، من الصحابة الذين عرفوا بالعلم والفضل والحكمة، **الاستيعاب** لابن عبد البر، ج 3، ص 1227.

(10) **مصباح الشريعة**، ص 18.

(11) المصدر نفسه، ص 57، مع أن زيد بن ثابت له آراء مخالفة لأهل البيت عليهم السلام، ففي الموثق عَنْ أَبِي =

وبعضهم من تابعي التابعين من معاصري الإمام عليه السلام بل ومن تلاميذه، كسفيان بن عيينة[1]. إنّ رواية الأئمة عليهم السلام عن غير المعصومين بحيث يقع هؤلاء واسطة في النقل عن رسول اللّه (ص) أو عن أحد آبائهم المتقدمين من الأئمة عليهم السلام هو أمر غير معتاد في رواياتهم عليهم السلام، فكيف بالاستشهاد بكلمات هؤلاء. أجل، إننا قد نجد في رواياتهم أنّهم وفي حالات نادرة قد رووا عن أمثال سلمان أو أبي ذر، ولكن لم نجد لهم عليهم السلام روايات عن التابعين أو تابعي التابعين أو معاصريهم، ناهيك عن الرواية أو الاستشهاد بكلمات مسلمة أهل الكتاب الذين أدخلوا الثقافة الإسرائيلية في تراث المسلمين؟!

والغريب أن النوري حاول التخفيف من وطأة هذا الإشكال، حول وجود روايات عن أئمة الصوفية فيه، قال: «إنّ تمام ما فيه من حكاية أقوالهم، والاستشهاد بكلامهم لا يزيد على ستة عشر موضعاً، خمسة منها عن الربيع بن خثيم، وحكايتان عن أويس القرني، وهرم بن حيان، وهؤلاء الثلاثة من الزهاد الثمانية الذين كانوا مع أمير المؤمنين عليه السلام»[2].

وسؤالنا له: هل إنّ هذا العدد في هذا الكتاب الصغير الحجم نسبياً يعدّ أمراً عادياً؟! ثم ماذا عن روايات وهب بن منبه وكعب الأحبار.. فهل وجودها واستشهاد الإمام عليه السلام بها هو أمر عادي أيضاً؟!

القرينة الثالثة: إنّ المتأمل في مضامين الكتاب تواجهه الكثير من المفارقات التي تجعله يستريب ويرسم علامة استفهام كبيرة حول دعوى انتساب الكتاب للإمام عليه السلام، وهذه المضامين:

1 ـ بناء بعض الأفكار واستنتاج بعض المعاني بالاستناد إلى حروف الكلمات، من قبيل الحديث

= بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «الْحُكْمُ حُكْمَانِ: حُكْمُ اللَّه وحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ وقَدْ قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50] واشْهَدُوا عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لَقَدْ حَكَمَ فِي الْفَرَائِضِ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ»، **الكافي**، ج 7، ص 407. قال السيد الأمين: «وكأنه يشير إلى التعصيب، فإن توريث الذكور دون الإناث من أحكام الجاهلية»، **أعيان الشيعة**، ج 7، ص 93، والأرجح أنه إشارة إلى جهله بأن العبد الذي أعتق بعضه يرث بمقدار حريته، وهذا ما جاء في حديث رواه المفيد، قال: «ورووا: أن مكاتبة زنت على عهد عثمان وقد عتق منها ثلاثة أرباع، فسأل عثمان أمير المؤمنين عليه السلام فقال: «يجلد منها بحساب الحرية، ويجلد منها بحساب الرق». وسأل زيد بن ثابت فقال: تجلد بحساب الرق، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «كيف تجلد بحساب الرق وقد عتق منها ثلاثة أرباعها؟ وهلا جلدتها بحساب الحرية فإنها فيها أكثر!» فقال زيد: لو كان ذلك كذلك لوجب توريثها بحساب الحرية فيها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل، ذلك واجب» فأفحم زيد». **الإرشاد**، ج 1، ص 212.

(1) **مصباح الشريعة**، ص 17، وسفيان أصغر سناً من الإمام عليه السلام، فقد توفي الإمام الصادق عليه السلام في سنة 148 هـ، بينما توفي سفيان سنة 198 هـ، انظر: **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 191، وقد سمع عن الصادق عليه السلام وروى عنه كثيراً، انظر: **المحاسن** للبرقي، ج 2، ص 550، و**الكافي**، ج 1، ص 50، 406، وج 2، ص 16، 72، 129، 208، 416، وج 4، ص 521، وج 6، ص 358، إلى غير ذلك من الأخبار التي نجد فيها رواية سفيان عن الإمام عليه السلام.

(2) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 207.

المنسوب إلى الإمام عليه السلام: «والتفويض خمسة أحرف لكل حرف منها حكم، فمن أتى بأحكامه فقد أتى به: التاء من تركه التدبير في الدنيا، والفاء من فناء كل همة غير اللّه والواو وفاء العهد، وتصديق الوعد والياء اليأس من نفسك واليقين بربك، والضاد الضمير الصافي للّه والضرورة»[1]. ونحوه ما جاء في لفظ العبد[2]. وهو أقرب إلى تفسير الآيات وفقاً لحساب الجُمَّل، وهو تفسير غريب عن ثقافة أهل البيت عليهم السلام.

2. امتداح العزلة مكرراً[3]، دون قيد أو شرط، وهذا أمر مخالف للثقافة القرآنية، ولما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام، وقد أوضحنا ذلك في بعض كتبنا[4]، وإن كان بالإمكان توجيهه.

3. ومن المضامين المريبة، ما رواه عن الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام: «تعلق القلب بالموجود شرك وبالمفقود كفر»[5]. وهذا المضمون بعيد عن تعاليمهم، لأن لازمه الحكم بشرك وكفر غالبية الناس لتعلقهم بأمور من الموجود أو المفقود مغروسة فيهم ومفطورون عليها، وهو مستبعد جداً، حتى لو كان المقصود بالشرك والكفر معنى يتلاءم مع الإسلام. وهذا أيضاً قد يقال بأن بالإمكان توجيهه بالحمل على بعض المعاني العرفانية العالية.

4. امتداح الإجماع في سياقات لا يكون فيها حجة، أو لا موجب فيها لالتزام قول المجمعين، ويعبّر عنه بإجماع أهل الصفاء أو البصائر، وعلى سبيل المثال: لاحظنا أنه في بعض المواضع ينهى عن الأخذ بحكم العقل في مقامات الأنبياء عليهم السلام «إلا ببيان محكم من عند اللّه وإجماع أهل البصائر»[6]، وفي مورد آخر يدعو عليه السلام إلى التزام إجماع أهل الصفاء، قائلاً: «فالزم ما اجتمع عليه أهل الصفاء والتقى والتقوى من أصول الدين.. ولا تدخل في اختلاف الخلق ومقالاتهم»[7]، وفي مورد ثالث يذكر أنّ معرفة موارد الإجماع والاختلاف هي شرط لا بدّ من توفره في المفتي[8]، وهذا أيضاً مما لا ملزم به، كما لا يخفى.

---

(1) **مصباح الشريعة**، ص 176.

(2) قال: «وحروف العبد ثلاثة (ع ب د) ف**العين** علمه باللّه، والباء بونه عمن سواه، والدال دنوه اللّه تعالى بلا كيف ولا حجاب». المصدر نفسه، ص 8.

(3) فقد عقد باباً خاصاً لهذا الغرض، وجاء فيه: قال الصادق عليه السلام: «صاحب العزلة متحصن بحصن اللّه تعالى ومتحرس بحراسته». المصدر نفسه، ص 99. وامتدحه في مورد آخر وهو باب قراءة القرآن، انظر المصدر نفسه، ص 28. وفي مورد ثالث ورابع وخامس، انظر ص، 109، 110، 115.

(4) مع الشباب في همومهم وتطلعاتهم، ص 272 وما بعدها.

(5) **مصباح الشريعة**، ص 182.

(6) المصدر نفسه، ص 62.

(7) المصدر نفسه، ص 60.

(8) المصدر نفسه، ص 17.

5 ـ الإشارة الواردة في كلامه (عليه السلام) ـ في سياق الاستعارة ـ إلى ظاهرة الإعراب وأنواعها من «رفع وفتح وخفض ووقف»، ثم الإشارة في السياق عينه أيضاً إلى علامة الرفع والفتح والخفض والوقف[1]، إنّ هذا أمر مشكوك الصدور منه (عليه السلام)، لأنّ من غير الثابت أنّ أنواع الإعراب وعلاماته قد تحولت في زمانه إلى فن وعلم تمّ تقعيده، وإنما كانت سليقة يجري عليها العرب.

ولعله إلى هذه الأمور أو بعضها نظر الشيخ الحر في قوله إنّ فيه أموراً منكرة ومخالفة للمتواترات، وأما ما علق به الشيخ النوري على كلام الحر قائلاً: «ليته (رحمه الله) أشار إلى بعضها، فإنا لم نجد فيه ما يخالف المشهور فضلاً عن المتواتر، نعم فيه «باب في معرفة الصحابة» وذُكر فيه ما يوهم أنّ الأصل فيهم الحسن والفضل والعدالة على طريقة أهل السُّنة»[2]. ثم ردّ على ذلك بما يمكن إرجاعه إلى ثلاثة أجوبة:

الأول: «إنّ هذا الباب من دسيس بعضهم في الكتاب».

الثاني: ما حاصله أن ذلك كان منه مداراة للناس الذين افتتنوا بكلمات أهل الضلال من الصوفية، «فذكر في مقام حال الصحابة ما يصير سبباً لاستئناسهم وألفتهم ورغبتهم في النظر إليه (كلامه (عليه السلام)) والتدبر فيه»[3].

الثالث: إن ما فيه من مدح الصحابة دون ما في الصحيفة الكاملة[4] من الصلاة على أتباع الرسل، قال: اللهم وأصحاب محمد خاصة الذين أحسنوا الصحبة.. بل مدحهم أمير المؤمنين (عليه السلام)[5] بما فوق ذلك..»[6].

أقول تعليقاً على كلام الشيخ النوري:

أولاً: قد عرفت أنّ مخالفة ما في الكتاب للمسلمات لا ينحصر بهذا المثال الذي ذكره النوري، ومن ثم ردّه بهذه الوجوه.

---

(1) **مصباح الشريعة**، ص 121 ـ 122.
(2) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 209.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 210.
(4) **الصحيفة السجادية**، الدعاء الرابع.
(5) قال (عليه السلام) كما في الرواية: «لَقَدْ رَأَيْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ (ص) فَمَا أَرَى أَحَداً يُشْبِهُهُمْ مِنْكُمْ، لَقَدْ كَانُوا يُصْبِحُونَ شُعْثاً غُبْراً، وقَدْ بَاتُوا سُجَّداً وقِيَاماً، يُرَاوِحُونَ بَيْنَ جِبَاهِهِمْ وخُدُودِهِمْ، ويَقِفُونَ عَلَى مِثْلِ الْجَمْرِ مِنْ ذِكْرِ مَعَادِهِمْ، كَأَنَّ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ رُكَبَ الْمِعْزَى، مِنْ طُولِ سُجُودِهِمْ، إِذَا ذُكِرَ اللَّه هَمَلَتْ أَعْيُنُهُمْ، حَتَّى تَبُلَّ جُيُوبَهُمْ، ومَادُوا كَمَا يَمِيدُ الشَّجَرُ يَوْمَ الرِّيحِ الْعَاصِفِ، خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ ورَجَاءً لِلثَّوَابِ». **نهج البلاغة**، ج 1، ص 189.
(6) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 211.

ثانياً: على أنّ جمعه في الجواب بين الوجه الأول والوجهين الثاني والثالث، لا يخلو من تهافت، إلا إذا كان جواباه الأخيران واردين على سبيل التنزل، وهو غير ظاهر من كلامه. وإذا كان الباب المذكور من دسيس بعضهم في الكتاب فما الذي يمنع من أن يكون غيره أيضاً من دسيسهم؟!

ثالثاً: أعتقد أن جوابه الثاني ضعيف للغاية، لأنّه إذا كانت التقية قد تضطر الإمام عليه السلام إلى قول ما لا يؤمن به، فإنّ المداراة وتأليف قلوب الناس لا يدفعه إلى ذلك ولا يبرره له. نعم جوابه الثالث متين.

القرينة الرابعة: إنّه وفي ضوء معرفتنا بأنّ لكل عصر بصمة بيانية وتعبيرية خاصة، نقول: إن الملاحظ أنّ اللغة التعبيريّة البارزة في الأحاديث التي ينسبها الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام، لا تناسب لغة ذلك عصر ولا لغة الإمام نفسه والتي نلحظها ونتلمسها في تراثه الحديثي الثابت النسبة إليه، مما ورد في المصادر المعروفة، وذلك لجهة أساليبها[1] البيانية وتراكيبها ومصطلحاتها[2]. وإنما لغة الكتاب أقرب ما تكون إلى لغة الصوفية في العصور المتأخرة عن زمنه عليه السلام.

وإثبات ما ندعيه بذكر الأمثلة التفصيلية يحتاج إلى متسع كبير، وهذا ما لا يسعنا الدخول فيه هنا، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أمرين:

الأول: إحالة الأمر على حسّ ووجدان الخبراء العارفين بلغة الأئمة عليهم السلام ولغة ذاك العصر، وليراجع القارئ الخبير ما ورد في الكتاب تحت العناوين التالية: في العبودية، وفي المعرفة، وفي الشوق، وفي الحزن، وفي الأحكام. فقد يتبين له صدق ما ندعيه.

الثاني: ذكر شاهد أساس وردت الإشارة إليه في كلمات الأعلام النافين، وخلاصته: أن الكتاب تفوح منه رائحة الصوفية ولغتهم، فكلماته لا تشبه كلمات الأئمة عليهم السلام كما قال العلامة المجلسي. والإنصاف أن هذه الملاحظة في محلّها.

ولكنّ الشيخ النوري في مقام ردِّ ما قيل من اشتمال المصباح على ألفاظ ومصطلحات الصوفية، ذكر كلاماً دفاعياً يمكن إرجاعه إلى عدة أمور:

الأول: «إنّ كلماتهم عليهم السلام وعباراتهم عليهم السلام في كشف المطالب المتعلقة بالمعارف والأخلاق،

---

(1) من الأمور الملحوظة في الكتاب هو أنه يقسم غالب المفاهيم التي يتناولها إلى أنواع، والأنواع إلى أصناف، وهذا أمر وإن كان موجوداً في كلماتهم كما في بعض كلمات علي عليه السلام في النهج، لكنه يبقى نادراً ولا يشكل ظاهرة عامة، كالتي نلحظها في الكتاب.

(2) مثلًا: يقول: «قال الصادق عليه السلام: روي بسند صحيح عن سلمان الفارسي»، **مصباح الشريعة**، ص 63، إن هذا تعبير متأخر ولم يعهد استخدامه من قبل الأئمة عليهم السلام، أو يقول: قال بعض أهل البيت، المصدر نفسه، ص 138.

مختلفة بحسب الألفاظ والتأدية، وإن لم تختلف بحسب المعنى والحقيقة... ومن الجائز أن يكون الأمر بالعكس، فيكون الذين عاصروه ﷺ منهم (الصوفية)، أو تأخروا عنه، سلكوا سبيله ﷺ في هذا المقصد، وأخذوا ضغثاً من كلماته الحقة، ومزجوها بضغث من أباطيلهم، كما هو طريقة كل مبدع مضل، ويؤيده اتصال جماعة منهم إليه، والى الأئمة من ولده..»[1].

ويلاحظ عليه: صحيح أن كلماتهم ﷺ في بيان المعاني والمطالب ليست على نسق واحد، فلكلِّ مقامٍ مقال، وكل حقل له أدواته البيانية الخاصة، مع ذلك يبقى لكل مدرسة بصمتها واصطلاحاتها الخاصة، ولا يخفى أن المراجع لتراث أهل البيت ﷺ يجد لديهم قاموساً كبيراً من المصطلحات التي عرفوا بها، أما ما ذكره من احتمال أن يكون هؤلاء الصوفية قد تأثروا بالأئمة ﷺ، وأخذوا مصطلحاتهم عنهم ﷺ فهو كلام لا وجه له بل هو بعيدٌ للغاية، وإنما يكون له وجه لو لم يكن قد وصلنا من تراث الأئمة من أهل البيت ﷺ شيء يذكر في مجال الدعاء والمناجاة، وأما وقد وصلنا من تراثهم ﷺ الشيء الكثير، فيكون للمقارنة بينه وبين التراث الذي أُثر عن الصوفية متسع كبير، والمتأمل في التراثين يجد تمايزاً كبيراً وبوناً شاسعاً في المعاني والاصطلاحات.

الثاني: «مع أنه يوجد في جملة من أدعيتهم، ومناجاتهم، وخطبهم ﷺ من العبارات الخاصة، والكلمات المختصة، ما لا يوجد في سائر كلماتهم، فأرجع البصر إلى المناجاة الإنجيلية الكبرى والوسطى، وآخر دعاء كميل، والمناجاة الخمسة عشر (هكذا)، التي عدّها صاحب الوسائل في الصحيفة الثانية من أدعية السجاد ﷺ، ونسبها إليه من غير تردد، مع أنه لا يوجد لها سند، ولم يحتوِ عليها كتاب معتمد، وليس في تمام المصباح ما يوجد فيها من الألفاظ الدائرة في ألسنة القوم»، أي الصوفية[2].

ويلاحظ عليه: إنّنا لا ننكر وجود عبارات خاصة في كلماتهم، ولكن ليست هي المصطلحات التي اختص بها الصوفية وعرفت عنهم. ودعواه وجود هذه المصطلحات والتعبيرات في كلماتهم ﷺ مستشهداً بالمناجاة الخمس عشرة هي دعوى ضعيفة، لأن كون هذه المناجاة صادرة عنهم هو أول الكلام، كما سيأتي. وإذا عدّها الشيخ الحر من كلام زين العابدين ﷺ دون تردد، فهذا لا يمثل حجة شرعية، وكيف تعدّ من كلامه دون تردد مع أنها بلا سند ولا توجد في كتاب معتمد، نعم لو أراد بذلك الإشكال على خصوص الشيخ الحر لكونه قد رفض الاعتماد على كتاب مصباح الشريعة، وفي الوقت عينه اعتمد على المناجاة الخمس عشرة لكان له وجه.

(1) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 206.
(2) المصدر نفسه.

الثالث: «إنك بعد التأمل في ملفقات القوم في هذا الباب، تجد المصباح خالياً عن مصطلحاتهم الخاصة، التي عليها تدور رحى تمويهاتهم، كلفظ العشق، والخمر، والسكر، والصحو، والمحو، والفناء، والوصل، والقطب، والشيخ، والطرب، والسماع، والجذبة، والآنية، والوجد، والمشاهدة، وغير ذلك مما ليس فيه شيء منه»[1].

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره ليس تاماً على إطلاقه، فكثير من هذه المصطلحات التي أشار إليها موجودة في المصباح وبكثرة. وكذلك يوجد غيرها مما لم يشر إليه من المصطلحات الشائعة في كتب المتصوفة والعرفاء، أما المصطلحات التي أشار إليها الشيخ النوري، فيوجد منها أمثال: لفظي السكر والصحو[2]، ومن ذلك لفظ الفناء[3]، ونحوه لفظ الاحتراق[4]، وكذلك لفظ الآنية أو الكأس[5]، ولفظ المشاهدة[6]. وأما الألفاظ المنتشرة في الكتاب وهي متداولة كثيراً في كلمات الصوفية وإن لم يشر إليها النوري، فهي من قبيل: لفظ الشوق أو اللذة، وقد عُقد باب خاص في الكتاب تحت عنوان «في الشوق»[7]، ومنها: مصطلح «أهل الصفا»[8]، ومنها: لفظ السر في سياق

---

(1) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 206.

(2) من ذلك ما رواه فيه عن كعب الأحبار في شأن الطمع: «فمن سكر منه لا يصحو». **مصباح الشريعة**، ص 105.

(3) قال في معاني الحج ورموزه: «وكن ذا مروة من اللّه بفناء أوصافك عند المروة»، المصدر نفسه، ص 49.

(4) روى فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «حب اللّه نار لا يمر على شيء إلا احترق»، المصدر نفسه، ص 192 ـ 193. وفي النسخة المذكورة «احترقه»، والصحيح ما ذكرناه، أو «أحرقه»، وطبيعي أن هذا الحديث لأمير المؤمنين لا وجود له في غير هذا الكتاب.

(5) ورد لفظ الكأس أكثر من مرة، قال في الحديث عن تلاوة القرآن: «فإن شرب كأساً من هذا المشرب لا يختار ذلك الحال حالاً وعلى ذلك الوقت وقتاً»، المصدر نفسه، ص 29. وقال في الحديث عن المناجاة في المسجد: «فإن ذقت حلاوة مناجاته ولذيذ مخاطباته وشربت بكأس رحمته وكراماته..»، المصدر نفسه، ص 131. ولفظ الكأس هو أكثر تداولاً في كلماتهم من لفظ الآنية، كما قال الشاعر حافظ الشيرازي:

ألا أيـــهـــا الـــسـاقـــي أدر كـــأســـاً ونـــاولـــهـــا

وقد قيل إن حافظ اقتبسه من يزيد بن معاوية، راجع، **ياد داشتهاياستاذ مطهري**، ج 3، ص 29.

(6) قال عليه السلام: «والدعاء استجابه الكل منك للحق وتذويباً لمهجه في مشاهدة الرب»، **مصباح الشريعة**، ص 132 ـ 133. وكلمة «تذويباً»، خطأ فلا وجه لنصبها، وهذا الخطأ النحوي متكرر في النسخة التي بين أيدينا، ولكننا لا نريد تسجيلها كمؤاخذة على الكتاب فلعل ذلك من النساخ أو الطباعة. وفي النسخة المترجمة إلى الفارسية تم تصحيح هذا الخطأ وأمثاله.

(7) المصدر نفسه، ص 196، وتكررت الكلمة في ثنايا الكتاب، انظر: ص 5، وص 183.

(8) قال: فالزم ما اجتمع عليه أهل الصفاء»،المصدر نفسه، ص 60.

يناسب تعبيراتهم[1]، ومنها: لفظ العارف، وقد ورد في الكتاب بالمعنى المتداول لدى الصوفية والعرفاء[2]، مع أنّ الوارد في الأخبار[3] استعماله بمعنى الشيعي العارف بإمامتهم، ومنها: لفظا الشريعة والطريقة، وهما واردان في عنوان الكتاب كما لا يخفى[4]، ومنها: لفظا الظاهر والباطن والمتكرران عشرات المرات[5]، وهذه الثنائيات قد ابتني عليها الفكر الصوفي، مما يجعلنا نستريب في الإكثار[6] من استخدامها في سياقات معينة.

إننا ومن خلال هذه القرائن نرجح أنّ الكتاب ليس للإمام الصادق عليه السلام، والأحاديث التي اشتمل عليها ليست من كلامه، وإنما هو من تأليف رجل آخر، ونَسَب تلك الكلمات إلى الإمام عليه السلام لسبب نجهله كما نجهل الكثير عن مؤلفه.

لمن هذا الكتاب؟

في الحديث عن هوية صاحب الكتاب لا بدّ أن نسجّل في البداية ملحوظة وهي أنّه مع التسليم بصحة انتساب ما في الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام، بيد أن ذلك لا يعني أن الكتاب في تبويبه وتصنيفه ـ والذي تمّ فيه جمع الأخبار تحت أبواب ذات عناوين معينة أنهاها المؤلف إلى مائة باب ـ من تأليف الإمام الصادق عليه السلام نفسه. وإنّ طريقة عرض الكتاب وتبويبه تدلل على أنه من تأليف غيره، ويشهد لذلك أيضاً قوله في مستهل كل باب وفي ثنايا الأبواب أيضاً «قال الصادق عليه السلام»[7]، ومن غير المعروف ولا المألوف أن يعبر الإمام الصادق عليه السلام عن نفسه بلقبه الشريف، ربما عبّر عن نفسه بعبارة: قال جعفر أو يقول جعفر بن محمد أو ما إلى ذلك، وعليه، فيقع السؤال عن هوية المؤلف؟ وهل هو ثقة؟ وهل إنه فعلاً قد روى هذه الروايات أم هي مزيج من تأليف نفسه مع إضافة روايات مشهورة؟ سيأتي مزيد بيان وجواب على هذه الأسئلة.

---

(1) قال: «وصل صدق لسانك بصفاء صدق سرك»، انظر: **مصباح الشريعة**، ص 93، و94، وورد أيضاً في المفتي قوله: «لا يحل الفتيا لمن لا يصطفى من اللّه تعالى بصفاء سره..»، المصدر نفسه، ص 16، وقوله في التوبة: «فتوبة الأنبياء من اضطراب السر»، المصدر نفسه، ص 97، وقال: «وطرح النفس في براري التلف بسرٍ صافٍ..»، المصدر نفسه، ص 110.

(2) فقد ورد عنه عليه السلام: «الحزن من شعار العارفين»، المصدر نفسه، ص 187، وورد عنه عليه السلام: «العارف شخصه مع الخلق وقلبه مع اللّه... والعارف أمين اللّه وكنز أسراره»، المصدر نفسه، ص 191.

(3) ذكرنا هذه الأخبار في كتاب: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**.

(4) وهكذا أسماه ابن طاووس في **الأمان من أخطار الأسفار والأزمان**، ص 90.

(5) راجع: الصفحات: 30، 31، 36، 77، 92، 107، 123، 140.

(6) أما لو كان ذكرها ليس بهذه الكثرة، فهذا لا يبعث على الريبة.

(7) وإنما يصح ذلك في كتب **الأمالي** والمفروض أنه ليس منها.

إذا اتضح ذلك نعود إلى السؤال: من هو مؤلف الكتاب؟ والتساؤل مطروح على أصحاب الاتجاهين، أعني المثبتين لنسبة مضامين الكتاب إلى الإمام الصادق عليه السلام والنافين لذلك. والأقوال المطروحة في المقام هي:

القول الأول: ما نقله الشيخ الحر بقوله: «وربّما نسب تأليفه إلى الشيخ زين الدين [يقصد الشهيد الثاني]»، ثم علّق قائلاً: «وهذه النسبة باطلة، لأنّه مذكور في أمان الأخطار لابن طاووس»[8]. وهو سابق على الشهيد الثاني.

القول الثاني: ما ذكره الأفندي من أنه «قد ينسب إلى هشام بن الحكم، على ما رأيت بخط بعض الأفاضل، وهو خطأ. أما أولاً: فلأنه قد اشتمل على الرواية عن جماعة، هم متأخرون عن هشام[9]. وأما ثانياً: فلأنه يحتوي على مضامين تنادي على أنه ليس من مؤلفاته بل من مؤلفات بعض الصوفية»[10].

القول الثالث: أنه برواية شقيق البلخي، كما ذكر العلامة المجلسي، وللسيد حسن الصدر رسالة خاصة في أن مؤلف مصباح الشريعة إنما هو سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى، اختصره من كتاب شقيق البلخي[11]، ونقل أيضاً عن الشيخ سليمان الماحوزي أنه سمع من العلامة المجلسي أنّ مؤلف الكتاب هو شقيق البلخي[12].

القول الرابع: وعن السيد البروجردي أنه للشيخ أبي القاسم القشيري رئيس المتصوفة[13]. ولم نعرف دليله على ذلك.

القول الخامس: ما احتمله الشيخ النوري نفسه، من أنّ هذا الكتاب من الجائز أنه لواحدٍ من ستة رجال معظمهم من الصوفية قد ورد في ترجمة كل واحد منهم أنّ له كتاباً أو رسالة عن الصادق عليه السلام، والرجال هم: 1 ـ محمد بن ميمون 2 ـ الفضيل بن عياض 3 ـ عبد اللّه بن أويس 4 ـ سفيان بن عيينة 5 ـ إبراهيم بن رجاء الشيباني 6 ـ جعفر بن بشير البجلي[14].

---

(8) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، ج 8، ص 550.

(9) رده الشيخ النوري بحق، قائلاً: «ما في الرياض من أنه قد اشتمل على الرواية عن جماعة هم متأخرون عن هشام، قد ظهر بما ذكرنا ضعفه وبطلانه، فإن الذين عددناهم غير سفيان متقدمون على هشام بطبقات، وأما هو ففي طبقته، وهذا منه رحمه الله مع طول باعه عجيب». **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 208.

(10) **رياض العلماء**، ج 6، ص 45.

(11) **تكملة أمل الآمل**، 36.

(12) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 21، ص 111.

(13) **جرعه أز دريا**، ج 3، ص 498.

(14) **خاتمة المستدرك**، ج 1، ص 213 ـ 214.

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره ـ كما اعترف نفسه ـ لا يعدو أن يكون مجرد احتمال وهو لا يسمن ولا يغني، إذ «رواية أحد هؤلاء كتاباً أو نسخة عن الإمام عليه السلام لا يثبت أن هذا هو نفس الكتاب المقصود أو النسخة المعنية»[1]، على أن أكثر هؤلاء لم يرد فيهم توثيق[2].

هذا وبعد أن عرفت أن ما في الكتاب لا تصح نسبته إلى الإمام الصادق عليه السلام فلا يهمنا تتبع هذه الأقوال ودراستها تفصيلاً، لمعرفة هوية مؤلف الكتاب، مع أنّ بعضها واضحة البطلان كما لا يخفى، والباقي محتمل لا يسعنا الوثوق به، لأننا لا نمتلك دليلاً يثبته، وما نستطيع التأكيد عليه حول هوية صاحب الكتاب أمران:

الأول: أنه شخص يمتلك حظاً وافراً من الثقافة الدينية، كما يظهر من ملاحظة الكتاب وما تضمنه من معانٍ لطيفة واستشهادات أو استنباطات رائعة، بيد أنّ هذا كله لا يعني أنّه من كلام الصادق من أهل البيت عليهم السلام.

الثاني: إن المؤلف شيعي صوفي أو ذو ميول صوفية، أمّا صوفيته فواضحة مما تقدمت الإشارة إليه من اشتمال الكتاب على مصطلحات الصوفية، أما شيعيته فهي أيضاً واضحة من خلال عقده لباب خاص روى فيه رواية تتضمن تنصيصاً على أسماء الأئمة الاثني عشر عليهم السلام[3]، بالإضافة إلى طريقة تعبيره عن الأئمة عليهم السلام، فهو يستخدم دائماً تعبير: قال الصادق عليه السلام، ويستخدم عبارة: «قال أمير المؤمنين عليه السلام» دون أن يضيف عليها اسم الإمام عليه السلام، وفي العادة، فإن من يستخدم لفظ أمير المؤمنين عليه السلام في الإشارة إلى علي، لو كان من غير الشيعة، فإنه يضيف إليه اسم الإمام عليه السلام، لأنّ اللقب عندهم يطلق أيضاً على غير الإمام عليه السلام بخلاف ما هو الحال عند الشيعة.

ثانياً: المناجاة الخمس عشرة[4]

هناك خمس عشْرةَ مناجاة تُنسب إلى الإمام زين العابدين عليه السلام وهي مشهورة ومتداولة بين عامّة المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام حيث يدعون بها في تعقيبات صلواتهم في المساجد وغيرها.

ومع أنّ هذه المناجاة تتميّز بأسلوبها البياني الرائع وتتضمن معاني عرفانيّة وتربويّة عالية المضمون، لكن مع ذلك فقد وقع البحث في صحة انتسابها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، على اعتبار أنّها تتضمن تعبيرات وألفاظاً لم تعهد في أدعية الأئمة عليهم السلام وكلماتهم، واحتمل بعضهم أن

(1) **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، ج 1، ص 78.
(2) راجع المصدر نفسه.
(3) انظر: **مصباح الشريعة**، ص 63، باب معرفة الأئمة عليهم السلام.
(4) نشرنا هذا المقطع حول المناجاة المذكورة في ملاحق كتاب **وهل الدين إلا الحب**؟ المطبوع في سنة 2014م ص 232 وما بعدها. ولكننا هنا قد وسعنا فيها وأضفنا عليه أشياء مفيدة ونافعة.

تكون من إنشاء بعض الصوفية ونُسبت إلى الإمام زين العابدين عليه السلام لما تميّز به وأثر عنه في مجال الدعاء ممّا لم يُؤثر عن أحد من سائر أئمة أهل البيت عليهم السلام. وقد عزّز جانب الشك في انتسابها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام أنّ هذه المناجاة بعينها قد نُسبت إلى العالم الصوفي عبد الغني النابلسي، وانتشرت باسمه.

ولذا كان من الضروري أن يتمّ التحري عن مصدر هذه المناجاة، والتدقيق في سندها وصحة انتسابها للإمام زين العابدين عليه السلام. وكيف وصلت إلينا؟ ومتى انتشرت؟ وهل يمكن التعويل والاعتماد عليها في بناء التصورات العقديّة والمفاهيم الدينيّة والأخلاقيّة والتربويّة؟ وماذا عن الاستشهاد ببعض فقراتها في الأحكام الشرعيّة؟ وما هو الموقف الشرعي من قراءتها والدعاء بها؟

1 ـ عناوين المناجاة

يقول العلامة محمد باقر المجلسي (ت 1111هـ): «المناجاة الخمس عشْرة لمولانا عليّ بن الحسين صلوات اللّه عليهما وقد وجدتها مرويّة عنه عليه السلام في بعض كتب الأصحاب رضي الله عنهم»[1].

وإليك عناوين هذه المناجاة الخمس عشْرة كما أوردها العلامة المجلسي:

1 ـ مناجاة التائبين/ 2 ـ مناجاة الشاكين/ 3 ـ مناجاة الخائفين/ 4ـ مناجاة الراجين/ 5 ـ مناجاة الراغبين/ 6 ـ مناجاة الشاكرين/ 7 ـ مناجاة المطيعين للّه/ 8 ـ مناجاة المريدين/ 9 ـ مناجاة المحبين/ 10 ـ مناجاة المتوسلين/ 11 ـ مناجاة المفتقرين/ 12 ـ مناجاة العارفين/ 13 ـ مناجاة الذاكرين/ 14 ـ مناجاة المعتصمين/ 15 ـ مناجاة الزاهدين.

وقد أدرجها الشيخ الحر العاملي (ت 1104 هـ) في كتابه «الصحيفة الثانية» الذي يعدّ استدراكاً على الصحيفة السجادية الأولى، مبتدئاً ـ أي الشيخ الحر ـ صحيفته الثانية بذكرها على التوالي.

3 ـ ليست من الصحيفة المشهورة

ينبغي التنبيه في مستهل الكلام إلى أمرين:

الأول: أنّ بعض أصحاب دور النشر قد أدرجوا المناجاة المذكورة في العديد من طبعات الصحيفة المشهورة، دون إشارة إلى أنّها ملحقة بها وليست من أصل الصحيفة المشهورة الواصلة إلينا، وربّما أوجب ذلك وهماً للبعض فتخيّل[2] أنّها جزء من الصحيفة السجاديّة المشهورة، وهذا الأمر له نظائر كثيرة في مجال الأدعيّة والزيارات الذي هو مع الأسف الشديد شرعة لكل وارد! وقد

(1) **بحار الأنوار**، ج 91، ص 142.

(2) انظر: **نظرات في الإعداد الروحي** للشيخ حسين معن، ص 150، فقد تمسك ببعض فقرات المناجاة باعتقاد أنّها من الصحيفة.

ترتّب على ذلك الكثير من المفاسد، وأعتقد أنّ هذا العبث في كتب الأدعية والزيارات ناشئ عن عدم عناية العلماء[1] بهذه الكتب كما ينبغي ويلزم، وترك أمرها لأصحاب المطابع والمطامع. فمن المقطوع به إذاً أنّ هذه المناجاة المذكورة ليست من نسخة الصحيفة الواصلة إلينا.

الثاني: أنه ربما احتمل البعض أنّ المناجاة المذكورة هي من الأدعية الناقصة من الصحيفة المشهورة والتي لم تصلنا، لأنّ من المعلوم أنّ الصحيفة السجادية الواصلة إلينا قد سقط منها بعض الأدعية[2]. وهذا ولكن ليس ثمة دليل على أنها من الأدعية الناقصة منها، بل إنّ المؤشرات والدلائل تثبت العكس، كما سنلاحظ.

بيد أنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، إذ لنفرض أنّ هذه المناجاة ليست مما وصلنا من الصحيفة ولا من القسم الساقط منها والذي لم يصل، لكن هذا لا ينفي كونها للإمام زين العابدين عليه السلام، وذلك لأنّه لا دليل على أن كل أدعيته قد جمعت في صحيفة واحدة، وهي الصحيفة المشهورة. ومن هنا قد عمل جمع من الأعلام على تأليف مستدركات وملاحق على الصحيفة المشهورة، بلغت ستة[3]، وقد جمعوا فيها سائر الأدعية المروية عن الإمام زين العابدين عليه السلام والتي يُطْمَأَن بأنها تزيد عن القسم الساقط من الصحيفة المشهورة.

باختصار: إنّ الحديث والنقاش الدائر بين الأعلام ليس في كون هذه المناجاة من الصحيفة أم لا؟ وإنّما النقاش دائر بينهم حول كونها للإمام زين العابدين عليه السلام أم لا؟ أكانت من الصحيفة أم لم تكن؟ وهذا ما سوف يتضح من خلال النقاط التالية.

---

(1) كما نبّه على ذلك العلامة النوري رحمه الله الذي ندّد بصمت العلماء إزاء التلاعب والعبث بنصوص الأدعية والزيارات ممّا يُعدُّ جرأة عظيمة على اللّه تعالى ورسوله (ص)، راجع حول ذلك ما ذكرناه في كتابنا: **في بناء المراقد الدينية، المشروعية، الأهداف، الضوابط**، ص61، وراجع كلام المحدّث النوري المشار إليه في كتابه: **اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر**، ص 134 ـ 140.

(2) جاء في مقدمتها: «قال المتوكل بن هارون: ثم أملى عليّ أبو عبد اللّه عليه السلام الأدعية، وهي خمسة وسبعون باباً، سقط عني منها أحد عشر باباً، وحفظت منها نيفاً وستين باباً». انظر: **الصحيفة السجادية** والموجود فعلاً في الصحيفة الواصلة إلينا هو أربعة وخمسون دعاءً.

(3) ما أُلّف بعنوان المستدركات والملحقات على الصحيفة السجادية كثيرٌ، عرف منها ستة، وهي: الصحيفة الثانية للحر العاملي، الصحيفة الثالثة للميرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، والصحيفة الرابعة للشيخ النوري. الصحيفة السجادية الخامسة: للسيد محسن الأمين العاملي، والصحيفة السجادية السادسة، للشيخ محمد صالح ابن الميرزا فضل اللّه، راجع حول ذلك: **أعيان الشيعة**، ج 1، ص 638، وكتاب الحر العاملي، **موسوعة الحديث والفقه والأدب**، ص 242، وما بعدها، وأخيراً صدرت صحيفة سابعة باسم «الصحيفة السجادية الجامعة»، وقد ضمت ـ بالإضافة إلى الصحيفة السجادية المشهورة ـ كثيراً مما ذكر في الصحف الأخرى، وقد ألفت برعاية السيد محمد باقر الأبطحي.

3 ـ متى انتشرت المناجاة؟

يبدو أنّ أول ظهور لهذه المناجاة كان في القرن الحادي عشر الهجري، فقد اعتنى بها العلامة محمد تقي المجلسي (1070 هـ) ومن ثمّ أدرجها ولده العلامة محمد باقر في موسوعته الشهيرة «بحار الأنوار»، وأدرجها معاصره الشيخ الحر في صحيفته الثانية. وأمّا قبل ذلك العصر فلا نعثر عليها في كتب الأدعية التي ألّفها العلماء السابقون، بدءاً من الشيخ الطوسي ومروراً بالسيد ابن طاووس وصولاً إلى الكفعمي ومن بعده من الأعلام، ولا نكاد نسمع بها ولا نجد لها عيناً ولا أثراً (بحسب تتبعنا) ولا يتمّ الاستشهاد بها ولا بفقراتها في كتب الفقه أو العقيدة أو اللغة أو كتب الأخلاق والمواعظ، كما يحصل عادة في مثل هذه الموارد، حتى إنّ السيّد ابن طاووس لا يذكرها في كتبه المعدّة للأدعية على كثرتها ومع أنّه متخصص في هذا المجال، وكان يمتلك مكتبة غنيّة ومنقطعة النظير.

أجل، إنّ للعلامة محمد تقي المجلسي عبارة تشير إلى انتشارها وتداولها في زمانه، حيث يقول رحمه الله: «وروي عن سيد الساجدين عليه السلام خمس عشرة مناجاة ينبغي للسالك أن يداوم عليها، وهي مشهورة بين الناس حتى إنه قلّما يكون له معرفة بالخط لا يوجد عنده، ومجموع ذلك بمحض تأييد اللّه وتأييد سيد المرسلين والأئمة الطاهرين صلوات اللّه عليهم أجمعين»[1].

ولكن من جاء بها؟ ومن أين؟ وكيف انتشرت في ذلك العصر؟ هذه الأسئلة لا نجد عليها جواباً مقنعاً.

انتشار المناجاة في القرون المتأخرة

أجل، إنه وبعد أن ألحق المجلسي الأول هذه المناجاة بالصحيفة ـ كما سيأتي ـ وأدرجها المجلسي الثاني في «بحار الأنوار» والشيخ الحر العاملي في صحيفته السجادية الثانية، أصبح لها حضور ورواج، فاستدل ببعض فقراتها السيد علي خان المدني شارح الصحيفة (ت: 1120هـ)[2]، وهكذا استدل ببعض فقراتها الميرزا حبيب اللّه الخوئي في «منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة»[3]، وشرحها الفقيه الملا حبيب اللّه الكاشاني[4] ونظمها بعض الشعراء باللغة الفارسية[5]، بل نجد

(1) **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، ج17، ص 159. وعبارة «قلما يكون له معرفة بالخط لا يوجد عنده»، ليست واضحة الدلالة، ولعلها تشير إلى حرص كل من يعرف القراءة والكتابة على استنساخها أو اقتنائها، والعبارة المذكورة موجودة في الطبعة الأولى من الكتاب أيضاً، انظر: المصدر نفسه، ج 13، ص 128.

(2) انظر **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد العابدين**، ج 2، ص 449.

(3) **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج 14، ص 199

(4) انظر: **مقدمة كتابه ذريعة الاستغناء في تحقيق مسألة الغناء**، ص 12

(5) انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج11، ص 336

الاستشهاد ببعض فقراتها حاضراً في كتب الفقه المتأخرة[1]. هذا فضلاً عن إدراجها في بعض كتب الأدعية كمفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي وغيره.

هذا ولكنّ العلامة الطهراني قال في الذريعة: «ونسخة منه مجدولة مذهبة في مكتبة مدرسة (سبهسالار) في ص 37، وطبع مستقلاً بقطع صغير للجيب في بيروت سنة 1960م بمباشرة عفيف عسيران نقلها عن نسخة كُتبت سنة 722 في المجموعة الموجودة في أنقرة رقم 324»[2]. وهذه إن عثر عليها وتم التثبت منها ومن تاريخها فسوف تكون مؤشراً هاماً لجهة تاريخ ظهور هذه المناجاة.

الشيخ محمد تقي المجلسي يُلحق المناجاة بالصحيفة

ويبدو أنّ إلحاقها بالصحيفة السجاديّة ليس جديداً، فأوّل من ألحقها بها هو الشيخ محمد تقي المجلسي كما صرح بذلك، حيث إنه علّق على قول المتوكل بن هارون في مقدمة الصحيفة السجادية: «ثمّ أملى عليّ أبو عبد اللّه عليه السلام الأدعية وهي خمسة وسبعون باباً سقط عني منها أحد عشر باباً وحفظت منها نيفاً وستين باباً»[3]، قائلاً: «ثم سقط من النساخ عشرة أبواب، وبقي أربعة وخمسون باباً، والدعوات التي ألحقها الشهيد رحمه الله بها غير مناسبة بفصاحة الصحيفة. فإنّ الخمسة عشر [هكذا] مناجاة التي ألحقتها بها وإن كانت قريبة منها فيها، لكنها بعيدة من أسلوبها..»[4]. فأول المجلسيين بعد أن ينقل أن الشهيد ألحق بالصحيفة دعوات واعترض عليه بعدم مناسبتها لفصاحتها، أقرّ ـ بحسب ظاهر كلامه ـ أنّه بدوره قد ألحق بالصحيفة هذه المناجاة الخمس عشرة، ويعترف أيضاً بأنّها قريبة منها في الفصاحة لكنها بعيدة عن أسلوبها.

4 ـ كيف نفهم انتسابها إلى الشيخ النابلسي؟

ولكنّ الأمر المريب في المقام هو أننا نجد أنّ هذه المناجاة الخمس عشرة منسوبة إلى الشيخ الصوفي عبد الغني النابلسي (1050 هـ ـ 1143هـ)، فإنّ لديه رسالةً تحمل اسم «مناجاة التائبين» وقد طُبعت في دمشق في سنة 1423هـ 2002م في كراسة صغيرة من قطع الجيب، بتحقيق الدكتور عبد الحميد الرفاعي، مستنداً في تحقيقه على نسخة[5] تعود إلى القرن الثاني عشر الهجري، وهي إنما سُمِّيت باسم «مناجاة التائبين» باسم المناجاة الأولى منها، لكنها تشتمل على مناجاة متعددة وتحمل

(1) انظر: **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى** للشيخ محمد تقي الآملي، ج 5، ص 318.
(2) **الذريعة**، ج 22، ص 239.
(3) **الصحيفة السجادية**.
(4) **شرح الصحيفة السجادية** لمحمد تقي المجلسي (1003 ـ 1070 هـ).
(5) النسخة المخطوطة موجودة لدى قسم المخطوطات والمصورات في دار الكتب الوطنية (المجمع الثقافي) في «أبو ظبي» برقم 75/ ب.

عناوين شتى، سيأتي ذكرها. واللافت أنه يوجد بين مناجاة النابلسي وبين المناجاة المشهورة عند الشيعة تطابق كبير، مع اختلاف جزئي، وذلك على التوضيح التالي:

في المناجاة الأولى عندنا وهي مناجاة التائبين نجد أن فقراتها فيها تقديم وتأخير عند النابلسي، والمناجاة الثانية أسماها النابلسي بمناجاة المتضرعين، بينما في مصادرنا هي باسم مناجاة الشاكين[1]، وقد أبدلت فقرة «ويحول بيني وبين الطاعة والزلفى» بعبارة: «ويحول بيني وبين الأفكار البرهانية والأسرار العرفانية»[2]. ثم إن المناجاة الثالثة عند النابلسي هي مناجاة الراجين، والرابعة عنده هي مناجاة الخائفين على العكس تماماً مما عليه الحال في مصادر الشيعة، ومناجاة الراجين شبه متطابقة في المصدرين، أما مناجاة الخائفين فيسقط منها مقطع في رسالة النابلسي، من قوله: «أو تخرس ألسنة نطقت بالثناء..» إلى قوله: «وضمير انعقد على مودتك»، والمناجاة الخامسة عند النابلسي هي السادسة عندنا، وفي المصدرين هي تحمل اسم مناجاة الشاكرين، أما الخامسة عندنا وهي مناجاة الراغبين فلا وجود لها في مناجاة النابلسي، وأما السادسة عند النابلسي وهي مناجاة المطيعين فهي بعينها السابعة عندنا، وأما السابعة عند النابلسي فهي مناجاة المحبين، وهي التاسعة عندنا لتسقط من رسالة النابلسي مناجاة المريدين وهي الثامنة عندنا، وأما الثامنة والأخيرة عند النابلسي فهي مناجاة العارفين، وهي الثانية عشرة عندنا. وهكذا يتبين أنّ رسالة النابلسي تشتمل على مناجاة ثمانٍ، بينما في مصادر الشيعة هناك خمس عشرة مناجاة.

فهل إنّ هذا التطابق بين المناجاة المروية عند الشيعة والمنسوبة إلى النابلسي يشير إلى أنّها قد انحدرت من أصلٍ صوفي، ما يعزز الشك في نسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، أو غيره من الأئمة عليهم السلام، وقد يشهد له أننا لا نجد لها عيناً ولا أثراً في مدة عشرة قرون أو يزيد، لتظهر في القرن الحادي عشر الهجري؟

أقول: إنّ من المستبعد جداً أن يكون الشيخ عبد الغني النابلسي هو من أنشأ هذه المناجاة، وذلك:

أولاً: إن انتشارها في الوسط الشيعي على يد الشيخ محمد تقي المجلسي يبدو أنه أسبق زمنياً، وذلك بحسب مقايسة ولادة النابلسي إلى وفاة المجلسي، فقد كانت وفاة المجلسي الأول في سنة 1070هـ، وفي هذه السُّنة كان عمر النابلسي عشرين عاماً، لأنه متولد في سنة 1050هـ كما عرفت. وحتى يكون المجلسي قد أخذها عن النابلسي فهذا يفترض أن يكون الأخير قد كتبها وهو ابن

---

(1) **الصحيفة الثانية**، ص 12. ولكن في **البحار** ورد اسمها «مناجاة الشاكرين»، **بحار الأنوار**، ج 91، ص 142. وهو اشتباه ولعله خطأ مطبعي، وسيأتي مناجاة أخرى تحمل اسم مناجاة الشاكرين.

(2) **مناجاة التائبين** للنابلسي، ص 30 ـ 31.

عشرين سنة، وهذا في نفسه مستبعد، وأن يكون المجلسي قد ألحقها بالصحيفة واهتمّ بها في سنة وفاته، وهذا مستبعد أيضاً، ولا سيما أنّ وصولها في تلك المرحلة ربما احتاج وقتاً.

ثانياً: إنّ المجلسي الأول نفسه قد ذكر في كتاب «روضة المتقين» أنّ المناجاة مشهورة بين الناس، ما يعني أنّها لم تصله فجأة دون سابق معرفة، على أنّها لو وصلت إليه وكان منشؤها هو النابلسي فكيف يخفى ذلك على المجلسي وينسبها للإمام زين العابدين عليه السلام، على أنّه لو ثبت أن الشيخ الحر قد فرغ من تأليف الصحيفة الثانية في سنة 1053هـ [1] كما نقل ذلك العلامة الكنتوري [2] لكان معنى ذلك أنّه لا علاقة للنابلسي بها، فقد كان عمره حين فراغ الشيخ الحر من تأليف كتابه ثلاث سنين.

ثالثاً: على فرض ثبوت نسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام فيسهل تفسير انتشارها عند الصوفية، وذلك لأن الإمام زين العابدين عليه السلام هو عند الصوفية من أبرز رجالهم و«ممن نطق بعلومهم وعبّر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً»، كما يقول الكلاباذي (380 هـ)، وهو أحد أشهر أئمة الصوفية [3].

ولكنْ هل يعني ما تقدم أنّ النابلسي قد انتحلها ونسبه إليه؟

أقول: إنّ النابلسي أديب معروف وعالم صوفي شهير، ولديه عشرات المؤلفات، فلا يظن أن ينتحل ما ليس له، أجل، ربما وصلت إليه من بعض الطرق وقد سجلها في بعض مؤلفاته بغرض الدعاء بها، فظنّها البعض من إنشائه. ولم نجد في رسالته المطبوعة والتي تحمل اسم مناجاة التائبين أي نصّ أو إشارة توحي بأنها من إنشائه، وإن توّهم ذلك محقق الرسالة فعدّها من تأليفاته وإنشائه.

ولكن يبقى في النفس شيء، لجهة أنّ وحدة العصر الذي انتشرت فيه المناجاة عند الشيعة والسنة يظلّ مثيراً للشك وباعثاً على العديد من الأسئلة حول نَسَبِ هذه المناجاة، ويبقى احتمالُ نَسَبِها الصوفي قائماً لا سيما بملاحظة ما سوف يأتي عما قيل من أنها تشبه أساليب الصوفية وتتضمن شيئاً من مصطلحاتهم!

---

(1) وإنما أقول: «لو ثبت»، ذلك لأنّ الشيخ الحر نفسه قد صرّح أنه فرغ من تأليف كتابه «الجواهر السنية في الأحاديث القدسية» سنة 1056 هـ مع تصريحه أيضاً بأن هذا الكتاب هو «أول ما ألفه»، انظر: **الجواهر السنية**، ص 295. فكيف يكون فراغه من تأليف الصحيفة في سنة 1053هـ؟! ولمزيد من البحث حول هذا الموضوع راجع ما ذكرناه في كتاب **الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب**، ص 239، وص254 أيضاً.

(2) **كشف الحجب**، ص 366.

(3) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص 74.

5 ـ آراء العلماء فيها

يولي بعض العلماء هذه المناجاة أهميّة خاصة، فالعلامة محمد تقي المجلسي كان له اعتقاد كبير بها، كما يظهر من كلامه المتقدم، حيث ذكر أنّه «ينبغي للسالك أن يداوم عليها».

وممن اهتم لأمر هذه المناجاة الفقيه الكبير السيد علي الطباطبائي (1231 هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل» حيث نقل عنه: «أنّه كان يقول مراراً: إنّي أداوم على تلك المناجاة منذ سنين عديدة، فتح اللّه بها على قلبي من أنوار الحكمة والمعرفة والمحبة ما لا يحصى وجرّبتها في استجابة الدعاء، وكان يرغِّب السُّلاك والعبّاد إلى مداومتها»[1]. وهكذا فقد كان حجة الإسلام السيد الشفتي حافظاً لها كما سنذكر.

وممن نصح أيضاً بالعناية بها والمداومة على قراءتها العلامة حبيب اللّه الخوئي شارح نهج البلاغة، يقول: «فعليك بتلك المناجاة الخمس عشرة سيما مناجاة العارفين ومناجاة المحبّين منها فإنّها جلاء للقلوب»[2].

في المقابل، فإنّ بعض العلماء لا يرون لها أهمية استثنائية، بل ربّما توقف بعضهم في أمرها كما سنرى، ولا يظهر من عبارة المجلسي المتقدمة في «البحار» أنّه يرى لها أهميّة خاصة، ومجرد روايته لها في كتاب «بحار الأنوار» لا يدل على اعتقاده بصحتها، لأنّ هدفه في كتابه المذكور كان حفظ التراث من الضياع وليس بالضرورة أن يكون معتقداً بصحة كل ما فيه.

يقول الميرزا التنكابني (ت 1302 هـ) في قصص العلماء في ترجمة حجة الإسلام السيد محمد باقر الشفتي (1260 هـ): «.. وكان حافظاً للمناجاة الخمس عشرة ويداوم عليها ببكاء، وإن كان ابنه السيّد أسد اللّه[3] يمنع من قراءتها، لشبهة مشهورة... وكان والدي الماجد يقرأها في قنوت الوتر عن ظهر القلب»[4].

6 ـ الاعتراضات على المناجاة

إن أهم الاعتراضات التي يمكن إيرادها على المناجاة المذكورة:

الأول: خلوها من الصلاة على النبيّ وآله، يقول التنكابني مبيناً ما مرّ في كلامه من وجود شبهة

---

(1) حكى ذلك صاحب الذريعة عن بعض تلاميذ صاحب «الرياض»، انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 22، ص 239

(2) انظر: **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج 19، ص 284، وممن يولي هذه المناجاة أهمية خاصة الشهيد السيد محمد محمد صادق الصدر لدرجة أنه يعتبرها «نصاً مقدساً»، انظر: **ما وراء الفقه**، ج 10، ص 166.

(3) هو من أجلّاء تلامذة صاحب الجواهر، (ت 1290 هـ) وله مؤلفات في الفقه الإسلامي، **أعيان الشيعة**، ج 3، ص 287.

(4) **قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة**، ص 240 ـ 241.

في قراءتها: «إذ ذكروا أنّ هذه المناجاة لا سند لها، إضافة إلى خلوها من الصلوات على محمد وآل محمد (ص)، مع أنّ الأدعية المنقولة عن آل محمد (ص) لا تخلو من الصلوات مهما كان الدعاء صغيراً وخصوصاً الأدعية المنقولة عن سيّد الساجدين عليه السلام في الصحيفة الكاملة وغيرها»[1].

ويلاحظ عليه: بأنّ الصلاة على محمّد وآل محمد (ص) وإن وجدت في معظم الأدعية المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام لكنها لا توجد في بعضها بما في ذلك بعض أدعية الصحيفة السجاديّة المشهورة كما لا يخفى على من يلاحظها[2]، ولذا فخلوّ المناجاة المذكورة من الصلاة على النبيّ وآله (ص) لا يعدّ وحده سبباً كافياً للتشكيك في اعتبارها فضلاً عن ردّها، ولا سيّما أنّ من المحتمل أن تكون الصلاة واردة فيها وقد حذفت لسبب من الأسباب، فلربّما تخيّل بعضهم أنّها ليست جزءاً من الدعاء وأنّها إنّما تذكر في بداية الأدعية تبركاً فحذفها اختصاراً.

الثاني: إشكال المصدر، وهو العمدة في المقام، فالمناجاة ليست مشكلتها في إرسالها سنداً فحسب، لِيُغَضّ الطرف عن ذلك ويُتساهل فيه، كما يُتساهل في الكثير من الأدعية التي لم تصلنا بطريق مسند، وإنّما مشكلتها الأبرز على هذا الصعيد هي في افتقارها لمصدر يعتدّ به، وهو ما اعترف به الشيخ النوري[3]، فهي لم ترد في المصادر الحديثيّة المعروفة ولا في المجاميع المعدّة للأدعية والزيارات، كمصباح الشيخ واختيار المصباح لابن باقي والاقبال وجمال الأسبوع ومهج الدعوات، والدروع الواقية، ومصباح الكفعمي، أو غيرها من كتب الأدعية للمتقدمين من أعلامنا، وإنما نقلها لنا العلامة المجلسي من بعض «كتب الأصحاب»، ولم يحدد اسم الكتاب، ولا هوية الكاتب، لنعرف إنْ كان يمكن الوثوق بنقولاته ورواياته؟ وما هو عصره؟

---

(1) **قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة**، ص 241، ويقول بعض العلماء متحدثاً عن أهميّة الصلاة على النبيّ وآله: «ولذا جعل الإمام عليه السلام (يقصد الإمام زين العابدين) الصلاة على محمد وآل محمد (ص)، مطلعاً ومُفتتحاً لكلّ فقرات أدعيته في صحيفته السجاديّة، ولهذا توقف العلماء في نسبة المناجاة الخمس عشرة إليه عليه السلام، لأنّه ليس فيها الصلاة على النبيّ وآله (ص). **جواهر التاريخ**، ج 4، ص 250.

(2) أدعية الصحيفة السجادية الخالية من ذكر الصلاة على محمد وآله هي: من دعائه لولده، دعاؤه في كيد الأعداء، من دعائه في الرهبة، من دعائه في التضرّع والاستكانة، من دعائه في التذلل للّه عزّ وجلّ.

(3) يقول في مقام الدفاع عن كتاب مصباح الشريعة والردّ على ما قيل من اشتماله على ألفاظ ومصطلحات الصوفية: «مع أنه يوجد في جملة من أدعيتهم، ومناجاتهم، وخطبهم عليهم السلام من العبارات الخاصة، والكلمات المختصة، ما لا يوجد في سائر كلماتهم، فارجع البصر إلى المناجاة الإنجيلية الكبرى والوسطى، وآخر دعاء كميل، والمناجاة الخمسة عشر (هكذا)، التي عدّها صاحب الوسائل في الصحيفة الثانية من أدعية السجاد عليه السلام، ونسبها إليه من غير تردد، مع أنه لا يوجد لها سند، ولم يحتو عليها كتاب معتمد، وليس في تمام المصباح ما يوجد فيها من الألفاظ الدائرة في ألسنة القوم»، أي الصوفية. **مستدرك الوسائل**، ج 1، ص 206، ولكن لا يخفى أنّ دعواه وجود هذه المصطلحات في كلماتهم عليهم السلام مستشهداً بالمناجاة الخمس عشرة هو أول الكلام.

أهو من المتأخرين أم من المتقدمين؟ ثم أياً كان ذاك الشخص فما هو مصدره أو مستنده؟ كلّ هذه الأسئلة لا نجد لها جواباً.

والأغرب من ذلك أنّ الشيخ الحر قد أدرجها في الصحيفة السجادية الثانية[1] دون أن يذكر مصدره في ذلك، على عكس سيرته التي جرى عليها في سائر مؤلفاته، والظاهر أن مردّ ذلك إلى عدم وجود مصدر يعول عليه في هذا الشأن.

إنه حقاً لأمرٌ يثير الاستغراب أن تغيب هذه المناجاة على غزارتها وعلو مضامينها من كل كتب المتقدمين في الأدعية والحديث، وأن يغيب الاستشهاد ببعض فقراتها في سائر الحقول (اللغوية والفقهية وغيرها) كما هي العادة في أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام الواردة في الصحيفة!

وأغرب من ذلك كله ما ذكره التنكابني، حيث قال ردّاً على ما ذكر من: «أنّ هذه المناجاة لا سند لها»: «ولكنّي عثرت على سندٍ لهذه المناجاة فيما مضى، وكان سنداً متصلاً، لكنْ فيما بعد فتشت عنه في مظانّه فلم أجده»[2]، فمن أين له هذا السند وإلى أين ينتهي؟! وكيف أضاعه؟ وكيف لم يعثر عليه كل من تطرق لهذه المناجاة؟ كل هذه الأسئلة لا جواب عليها، ويظن أنه اشتبه فيما قاله.

الثالث: اشتمالها على تعبيرات ومصطلحات لم تعهد في أدعية الأئمة عليهم السلام ومناجاتهم وكلماتهم، قال بعضهم: «ويحتمل أن تكون هذه المناجاة بالأصل له عليه السلام فأخذها بعض الصوفية ووصلتنا من طريقهم، وحذفوا منها الصلاة على النبي وآله (ص)، وأضافوا إليها فقرات من تعابيرهم التي لم تعهد في أدعية الإمام عليه السلام ولا في أدعية أهل البيت عليهم السلام»[3].

وهذه الملاحظة قد تكون صحيحة، في خصوص بعض هذه المناجاة التي يلاحظ أنّها استخدمت تعابير ومصطلحات غير مألوفة في أدعية الأئمة عليهم السلام ورواياتهم، كما أنّ سبكها اللغوي لم يُؤْلف في أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام أو غيره. وإنّ إجراء مقارنة بين تعبيرات المناجاة المذكورة وتعبيرات الصحيفة السجاديّة الثابتة النسبة إلى الإمام السجاد عليه السلام قد تعزز الشك في ذلك وتثير الريبة، لجهة أنّ لحن الخطاب فيها لا يشبه كثيراً لحن خطاب الأئمة عليهم السلام، فهو أقرب في بعض الفقرات إلى نفس الصوفية وتعبيراتهم المبالغة في التفنن اللغوي، من قبيل ما ورد في مناجاة العارفين مثلاً[4].

(1) **الصحيفة السجادية الثانية**، ص 8 وما بعدها
(2) **قصص العلماء**، ص 241.
(3) **جواهر التاريخ**، ج 4، ص 250.
(4) إلهي فاجعلنا من الذين توشحت (ترسخت) أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم وأخذت لوعة=

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما جاء في الملاحظة الأخيرة يشكّل ـ بصرف النظر عن تطبيقه على هذه المناجاة ـ معياراً في محاكمة النصوص سواء كانت نصوص زيارات أو أدعية أو خطب أو غيرها، وهو معيار مهمّ، ولكنّه حساس ودقيق، وقد يخضع للاستنسابية والذاتية ويتأثر بالتصوّرات القبليّة التي يحملها الباحث، مع أنّها ربما تكون تصورات لا تمتلك أصالة ودقة، الأمر الذي يحتمّ أن يوضع لهذا المعيار ضوابط تحول دون الوقوع في فخ الذاتية[1]. ومن هنا وجدنا أنّ البعض قد اعتبر أنّ المناجاة المذكورة بسبب قوة مضامينها صادرة عنه عليه السلام نظير ما قيل في كتاب مصباح الشريعة.

وأمّا ما نقل عن «صاحب الرياض» من أنّه كان يداوم على قراءتها، وأنّ اللّه ببركتها قد منّ عليه وفتح على قلبه من أنوار الحكمة والمعرفة والمحبة ما لا يحصى، وأنّه جرّبها في استجابة الدعاء، وكان يرغّب العبّاد بها، وكذا ما نقل عن أنّ حجة الإسلام الشفتي كان حافظاً لها ويداوم على الدعاء بها.. فهذا كلّه لا يثبت صحّتها وصدورها عنهم عليهم السلام، ولعلّ اللّه قد فتح على قلب السيد الطباطبائي واستجاب له، لأنّه كان مخلصاً في توجهه إلى اللّه ودعاه بقلب سليم ولسان صادق، ومن الممكن ـ بل المؤكد ـ أنّ اللّه تعالى يستجيب لكلّ من أخلص في دعائه حتى لو كان الدعاء من إنشائه، فكيف إذا كان عالي المضمون كما هو الحال في المناجاة المذكورة. وقد ذكرنا في مبحث «المراقد الدينية»[2] أن استجابة الدعاء في أحد المراقد المشكوكة لا يشكل دليلاً على صدقية ذاك المرقد.

7 ـ أدلة المدافعين عنها

وفي المقابل فإنّ المدافعين عنها ربما استشهدوا ببعض الشواهد:

أولاً: إنّ المجلسي قد قال: إنه وجدها في بعض كتب الأصحاب، كما أنّ ظاهر الشيخ الحر نسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام جزماً[3]، حيث إنه ابتدأ بها الصحيفة الثانية، بعنوان «من دعائه عليه السلام في مناجاة..»[4].

لكنّ هذا لا يصح دليلاً يعوّل عليه، لأنّ المجلسي لم يبيّن لنا مصدره وما هو الكتاب الذي

= محبتك بمجامع قلوبهم، فهم إلى أوكار الأفكار يأوون، وفي رياض القرب والمكاشفة يرتعون، ومن حياض المحبة بكأس الملاطفة يكرعون، وشرايع المصافاة يردون..». انظر: **بحار الأنوار**، ج 90، ص 150.

(1) وقد تحدثت عن هذا المعيار بشكل تفصيلي في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، وأسميته معيار البصمة البيانية، فليراجع.

(2) راجع كتاب **المراقد الدينية**، ص 48.

(3) قال الشيخ النوري: «عدها صاحب الوسائل في الصحيفة الثانية من أدعية السجاد عليه السلام، ونسبها إليه من غير تردد». انظر: **مستدرك الوسائل**، ج 1، ص 206.

(4) **الصحيفة الثانية**.

وجدها فيه ولو كان صاحب الكتاب من المعروفين لذكر اسمه كما هو دأبه، ولعله يقصد بعض كتب أبيه الشيخ محمد تقي المجلسي. وقناعة المجلسي الأوّل بأنّها للإمام عليه السلام لا يمكننا التعويل عليها، فهو يعتقد أنّ كل الكلمات الحقّة هي من إنشاء الأئمة عليهم السلام حتى لو نُسبت إلى الصوفية ورويت عنهم، كما تقدم عند الحديث عن كتاب مصباح الشريعة.

وأمّا جزم الشيخ الحر فلم يتضح وجهه وهو لا يمثل حجة، ولا سيما مع ما هو معلومٌ من مذاقه الأخباري، وقد حصل له القطع بصدور كل الكتب التي نقل منها في «وسائل الشيعة»[1]، وهي بالعشرات، ومنها: التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام، ولم يقتصر في دعوى القطع بالصدور على خصوص الكتب الأربعة كما عرف عن الأخباريين! مع أن دعوى خصوص القطع في أي كتاب ما عدا القرآن الكريم لا يمكن قبولها.

والغريب أنّ الشيخ الحر ـ وعلى خلاف عادته في العناية بذكر مصادره في سائر مؤلفاته ـ لم يذكر مصادر الصحيفة الثانية بشكل تفصيلي، وهذا ما دفع العلامة الميرزا عبد اللّه الأصفهاني صاحب «رياض العلماء» إلى تسجيل اعتراض عليه، وهو أنه «لم يتعرض في تلك الصحيفة المذكورة لذكر مأخذ الأدعية التي نقلها، ولذلك خرج [خرجت] أدعيتها عن حدّ المسانيد إلى درجة المراسيل»[2].

ثانياً: قوة مضامينها العرفانية والروحية، وهي قوة واضحة ولا تكاد تخفى، وهذا قد عبرنا عنه في كتاب «الاجتهاد الكلامي» بمعيار البصمة البيانية.

ولكنّ تعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: إنّ هذا في حدّ ذاته لا يعد دليلاً حاسماً على صحة انتسابها إلى الإمام عليه السلام، إذ ليست قوة المضمون في المستوى الذي يُجزم أو يُطمأن معه بصدورها عنه عليه السلام وأنه لا تصدر عن غيرهم، فبعض الأدباء من العرفاء والأولياء يمتلكون قدرة على إنشاء مناجاة ذات معانٍ عالية، كما أن بعض الشعراء لديهم القدرة على إنشاء روائع وبدائع من الشعر الحكمي أو غيره، ولا زال المتنبي يتربع على عرش الشعر العربي بلا منازع، وهذه قصائده تتناقلها الأجيال وتحفظها عن ظهر، لقوتها البلاغية والتعبيرية ومتانة سبكها وعمق مضامينها وروعة الصورة الشعرية التي تتضمنها.

ثانياً: إننا حتى لو قبلنا بمعيار البصمة البيانية، ولكننا في بحثنا حول ذلك ذكرنا أن هذا

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، ج 30 الفائدة 4 و6 و8 و10.
(2) **الصحيفة الثالثة** للميرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، ص 10.

المعيار أكثر ما ينفع في النفي، وأما في الإثبات فالأمر في غاية الصعوبة، ولا سيما أنّ هذه القضية نسبية وتخضع للكثير من الذاتية، وتختلف باختلاف الأنظار والأذواق، كما لاحظنا في كتاب مصباح الشريعة.

8 ـ حكم قراءتها والاستشهاد بها

بناءً على ما تقدَّمَ من ملاحظات، ولا سيّما ما جاء في الملاحظة الأولى من أنّ المناجاة المذكورة تفتقر ليس إلى السند فحسب، بل وإلى المصدر الذي يعتدّ به، فلا يتسنى لنا الاعتماد عليها في قضايا الاعتقاد أو في بناء التصورات والمفاهيم الإسلامية التربوية والعباديّة، وهكذا لا يصح الاستدلال بها في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة، لأنّ بناء المعرفة الإسلاميّة بكلّ أبعادها يحتاج إلى مصادر معتبرة وموثوقة، نعم هي قد تصلح للتأييد فقط[1]، وليس للاعتماد عليها كدليل تام في إثبات فكرة أو مفهوم أو رفض أخرى، والوجه في صلاحيتها للتأييد هو أنّ احتمال الصدور فيها قائم ولا يقطع بكذبها ووضعها.

وأمّا قراءتها في الدعاء، فالظاهر أنّه لا محذور فيها من حيث المبدأ ما دام أنّ القارئ لا يتلوها بعنوان الورود أو الاستحباب الشرعي لقراءتها بالخصوص، فهي ـ مع مراعاة الشرط المذكور ـ نوع دعاء على كلّ حال أياً كان مُنْشِؤها، ومعلوم أنّ نصوص الأدعية ليست تعبدية أو توقيفية، فيجوز للمؤمن أن يدعو بهذه المناجاة كما يدعو بأي دعاء فيه أدب مع اللّه وتوجه إليه تعالى، مع خلوّه مما ينافي العقيدة والقيم أو المفاهيم الإسلامية الأصيلة.

يقول التنكابني: «هذه المناجاة إن قُرئت بقصد الدعاء والذكر المطلق ومن باب مطلق الاستغفار لا بقصد الورود عن الإمام عليه السلام فلا إشكال فيها قطعاً؛ لأنها ستكون داخلة تحت عمومات الأذكار والأدعية، بل إن قرئت بقصد الورود عنه عليه السلام فلا إشكال أيضاً؛ لأنه غاية ما في الأمر أنها من الأدعية المرسلة، وقراءة الأدعية المرسلة جائزة أيضاً وليست محل إشكال، ولا يضرّ عدم وجود صلوات فيها وليس هذا بلا نظير. وقد بنى العلماء على قراءة مثل هذه الأدعية، بل يمكن دعوى جريان السيرة أيضاً على ذلك»[2].

أقول تعليقاً على كلامه: إنّ عدم الإشكال في قراءتها لا بقصد الورود صحيح ولا غبار عليه، ولكن نفي الإشكال عن قراءتها حتى مع قصد الورود والحال أنه لم تثبت صحتها، لا وجه له، لدخول ذلك في التشريع الحرام، فهي إنما يشرع أن تقرأ بقصد الدعاء والذكر المطلقين.

---

(1) كما فعلنا في بعض الكتب، انظر: **وهل الدين إلا الحب؟** ص 238.

(2) **قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة**، ص 240 ـ 241.

وهذه نتيجة بحثنا حول هذه المناجاة قدمناه بين يدي أهل العلم آملين أن يكون إخضاعها للتداول البحثي سبباً في الكشف عن بعض غوامضها وما يتصل بها مما نجهله عنها.

ثالثاً: تتمة دعاء عرفة

وما ذكرناه في شأن المناجاة الخمس عشرة يجري بعينه في بعض الأدعية الأخرى، من قبيل التتمة الملحقة بدعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة والتي تبدأ بقول الداعي: «إلهي أنا الفقير في غنائي فكيف لا أكون فقيراً في فقري..»، وإلى آخر الدعاء المذكور.

وهذه الزيادة قد وردت في بعض نسخ «الإقبال» للسيد ابن طاووس، ولم تذكر في كتب سائر العلماء الذين نقلوا الدعاء المذكور كالكفعمي في «البلد الأمين»، والمجلسي في «زاد المعاد»، ولا غيرهما من الكتب المتخصصة.

ومع أنّ بعض الأعلام رأى أنها من كلام الإمام الحسين عليه السلام ولا تصدر عن غير المعصوم[1]. لكن لا دليل يثبت ذلك، بل من المرجح أنّها أُقحمت على الدعاء المذكور، وذلك للقرائن التالية:

القرينة الأولى: إنّ الفقرة المشار إليها لم يثبت أنّها من إلحاقات ابن طاووس، بدليل أنّ العلّامة المجلسي نفسه ينقل أنّ بعض النسخ العتيقة من كتاب «الإقبال» خالية منها[2]، ونقل عن بعض الأفاضل أنها مزيدة ومقحمة.

يقول العلامة المجلسي: «وبالجملة هذه الزيادة إمّا وقعت من بعضهم أولاً في بعض الكتب، وأخذ ابن طاووس عنه في «الإقبال» غفلة عن حقيقة الحال، أو وقعت ثانياً من بعضهم في كتاب الإقبال نفسه، ولعلّ الثاني أظهر على ما أومأنا إليه من عدم وجدانها في بعض النسخ القديمة من «الإقبال» وفي «مصباح الزائر»»[3]، (والكتابان للسيد ابن طاووس). ونحن نرجح ما رجحه العلامة المجلسي، لما سيأتي، وقد ذكر الشيخ القيومي محقق كتاب الإقبال: أنه لا وجود لهذه الزيادة في أقدم نسخة موجودة من الإقبال، وأنّ النسخ التي اشتملت عليها جاءت فيها مكتوبة في الحاشية[4].

القرينة الثانية: ثمّة ما يشهد لكون هذه الفقرة من إنشاء بعض الصوفية، وهو أننا وجدناها بعينها لدى عطاء اللّه السكندري الصوفي الشهير والمتوفى سنة (709هـ)، قال عبد المجيد الشرنوبي شارح حِكَم ابن عطا اللّه السكندري: «وقال رضي الله عنه في مناجاته وكلها مناجاة عجيبة لها في القلوب

(1) نقل ذلك عن الإمام الخميني، انظر: **جرعه أز دريا**، ج 3، ص 256.

(2) واللافت أنّه في الطبعة الأخيرة من كتاب «إقبال الأعمال» لم تذكر هذه الزيادة، لاحظ **إقبال الأعمال**، ج2، ص86.

(3) انظر: **بحار الأنوار**، ج 95، ص 227 ـ 228.

(4) **صحيفة الحسين** عليه السلام، (فارسي)، ص 379.

تأثيرات غريبة لا سيما إذا استُعملت في الأسحار..»، ثم نقل هذه المناجاة بدءاً من قوله: «إلهي أنا الفقير في غناي فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟» وانتهاءً بقوله: «كيف تخفى وأنت الظاهر، أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر»[1]، ولا نجد اختلافاً بين ما نُسب إلى الإمام زين العابدين عليه السلام وبين ما نُسب إلى السكندري سوى بعض التعبيرات الطفيفة جداً، فمن الممكن أن بعضهم استحسن هذه المناجاة وخال أنّها تناسب كلمات الأئمة عليهم السلام فألحقها بدعاء عرفة أو كتبها في حاشية نسخته من الإقبال وبعد ذلك جاء من ظنها من تتمة الدعاء. واحتمال أن يكون السكندري نفسه قد أخذها عن بعض كتب الشيعة ليس ثمة ما يشهد له.

القرينة الثالثة: إن الفقرة المذكورة تفوح منها رائحة أهل التصوف، يقول المجلسي رحمه الله: «إنّ عبارات هذه الورقة (يقصد الورقة المشتملة على تلك الزيادة) لا تلائم سائر أدعية السادة المعصومين عليهم السلام أيضاً، وإنّما هي على وفق مذاق الصوفيّة، ولذلك مال بعض الأفاضل إلى كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفيّة ومن إلحاقاته وإدخالاته».

إنّ اشتمال الزيادة المذكورة على تعبيرات من قبيل «واسلك بي مسالك أهل الجذب»، ونظائرها هي ما يقصده هؤلاء الأعلام بقولهم: إنها تلاءم مذاق الصوفية[2].

ومن الفقرات التي تضمنتها تتمة الدعاء المذكورة والتي لا تتناسب مع أدعية أهل البيت ولا مع ثقافتهم الفقرة التالية: «إلهي كيف أستعز وفي الذلة أركزتني أم كيف لا أستعز وإليك نسبتني»[3]، فهذا غريب عن أدعيتهم عليهم السلام لأنه من المفهوم أن ينسب الداعي الذلّة إلى نفسه، فيقول: «أنا العبد الذليل الضعيف..»، أمّا أن ينسب اللّه تعالى عباده إلى الذلة فهذا غير مألوف في نصوص الكتاب والسنة ويتنافى مع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[4].

ثمّ إنّ الحكم الشرعي في قراءتها هو الحكم نفسه في قراءة المناجاة الخمس عشرة، وهكذا حكم الاستشهاد بها.

---

(1) انظر: **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، عبد المجيد الشرنوبي (1348 هـ)، ص 265، والمناجاة ليست جزءاً من حكم السكندري وإنما ألحقها الشرنوبي بها وشرحها. وأوردها الشارح الآخر لحكم السكندري، وهو أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني (1266 هـ)، في كتابه **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، دار الرشاد الحديثة، ص 607.

(2) وقد نقل لنا أستاذنا السيد محمد حسين فضل اللّه رحمه الله، أن والده العلامة السيد عبد الرؤوف فضل اللّه رحمه الله كان يميل إلى أن هذا المقطع تلوح منه رائحة الصوفية وعباراتهم، من قبيل عبارة الجذب أو نحوها.

(3) **بحار الأنوار**، ج 95، ص 227.

(4) سورة المنافقون، الآية: 8.

رابعاً: صلاة الرغائب

شاع في أوساط المؤمنين في الآونة الأخيرة الاهتمام بصلاة خاصة تُعرف بصلاة الرغائب، ويؤتى بها في ليلة الجمعة الأولى من شهر رجب، ويعمد الكثير من المؤمنين إلى الاجتماع لها في المساجد ويؤدونها سوية على نحو المتابعة لا الجماعة، باعتبار أنّ النوافل لا تشرع فيها الجماعة، إلّا أنّ عمليّة البحث العلمي والمتابعة الدقيقة توصل إلى قناعة مفادها: إنّ هذه الصلاة لا أصل لها في الشريعة الإسلامية، بل إنّ الراجح كونها من الموضوعات المكذوبة على لسان رسول اللّه (ص).

لماذا هذا البحث؟

وربما يتساءل البعض لماذا هذا البحث؟ وما الغرض من إثارة هذا الموضوع؟ فلنترك الناس تعبد اللّه وتصلي له بهذه الصلاة أو غيرها، فلماذا تصدون الناس عن عبادة اللّه بدل أن تنهوهم عن فعل المنكرات المنتشرة بينهم!؟ هكذا قال لي بعض الناس!

وفي الإجابة على هذه الأسئلة التي تطالبنا بتقديم مبرر لهذا البحث أو جدوى معينة من طرحه نقول: إنّه لا يخفى على أهل العلم والفضل أنّ الصلاة عبادة، والعبادات أمور توقيفية، فنحتاج إلى نص يثبت شرعيتها وإلّا كان الإتيان بها ابتداعاً في دين اللّه، وهو محرّم بالضرورة والبداهة، لأنّ التشريع بيد اللّه دون سواه، ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]. ومن هنا ورد النهي في الأحاديث المعتبرة عن العديد من الصلوات التي لم يرد فيها أمر شرعي[2].

والوجه في ذلك ـ بالإضافة إلى أنّ التشريع هو حق اللّه تعالى ـ: أنّ فتح هذا الباب سيؤدي إلى أن يبتدع كل إنسان صلاة خاصة به وأن يعبد اللّه بالطريقة التي تحلو له وهذا يخلق نوعاً من الفوضى على هذا الصعيد، على أنّ اللّه تعالى الذي أراد لنا أن نعبده فإنّه أراد أن نعبده كما شاء وخطط لا كما نريد نحن، فهو أعلم بنا وبمصالحنا وما ينفعنا أو يضرنا، كما أنّه لا مبرر إطلاقاً لأن نبتدع صلوات خاصة، فإنّ اللّه تعالى قد نظم لنا برنامجاً متكاملاً يكفل سمونا الروحي، إما من خلال الصلوات المفروضة يومياً أو من خلال الصلوات المندوبة الليلية أو النهارية أو التي تؤدى في مناسبات شتى، ولمن أراد الاستزادة من العبادة فقد فتح باباً عاماً لعباده من خلال الصلاة المندوبة التي تؤدى في كل وقت أو مكان على قاعدة «أنّ الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر» كما ورد

---

(1) سورة يوسف، الآية: 59.

(2) وذلك من قبيل «صلاة الضحى» التي وصفتها الروايات الصحيحة الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالبدعة **الوسائل**، ج4، ص101، الحديث 5، الباب 31 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها.

في بعض الأخبار[1]، ولو أراد المكلف الالتزام بهذه الصلاة المندوبة بالعنوان العام في وقت معين أو مكان خاص كالمسجد، فلا محذور في ذلك إطلاقاً، شريطة أن لا ينسب تلك الخصوصية إلى الشريعة، لأنّها نسبة بغير دليل يوقع صاحبها في التشريع المحرّم.

وبناءً عليه، فأي صلاة أو عبادة يراد الإتيان بها بكيفية خاصة وزمان خاص مع نسبة الكيفية إلى الشرع ستكون بدعة محرمة، ويقع صاحبها في الحرام في الوقت الذي يريد هو عبادة اللّه تعالى.

وفيما يلي دراسة تفصيليّة حول صلاة الرغائب، وذلك وفق العناوين التالية:

1 ـ نظرة موجزة على كيفية الصلاة وتاريخها

2 ـ المستند الروائي لهذه الصلاة

3 ـ سند الرواية في ميزان علم الرجال

4 ـ الموقف الفقهي من صلاة الرغائب

5 ـ تقييم وتحقيق.

المطلب الأول: نظرة موجزة على كيفية صلاة الرغائب وتاريخها

1 ـ ما المراد بالرغائب؟

الرغائب أي ما يرغب فيه، وهي لغةً بمعنى العطاء الكثير[2] واحدها رغيبة، وأمّا اصطلاحاً فهي ما رغّب فيه الشارع وأثاب عليه بالثواب العظيم، وقال بعضهم: «هي ما داوم الرسول (ص) على فعله بصفة النوافل، أو رغّب فيه بقوله: مَنْ فَعَلَ كذا فله كذا، قال الحطاب: «لا خلاف أنّ أعلى المندوبات يسمى سنة، وسمى ابن رشد النوع الثاني رغائب، وسماه المازري فضائل، وسموا النوع الثالث من المندوبات نوافل، والرغائب عند الفقهاء: صلاة بصفة خاصة تُفعل أول رجب أو في منتصف شعبان»[3].

2 ـ كيفية صلاة الرغائب

وكيفية هذه الصلاة ـ على ما تنص عليه الرواية الآتية والتي شكلت مستنداً لها ـ أنّه بعد الغروب يوم الخميس الأول من شهر رجب، يؤدي المكلف ما بين المغرب والعشاء اثنتي عشرة ركعة يفصل

(1) **مستدرك الوسائل**، ج3، ص43 ح8 الباب 10، من أبواب أعداد الفرائض وما يناسبها.
(2) **ترتيب معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، ص 384.
(3) **الموسوعة الفقهية «الكويتية»**، ج2، ص 273.

بين كل ركعتين بتسليمة، ويقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرّة و ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[1] ثلاث مرات و ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[2] اثنتي عشرة مرة، فإذا فرغ من الصلاة صلى على النبي (ص) سبعين مرة، فيقول: «اللهم صلِّ على محمد النبي الأمي وعلى آله»، ثم يسجد ويقول في سجوده سبعين مرة: «سبّوح قدوس رب الملائكة والروح»، ثم يرفع رأسه ويقول: «رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنّك أنت العلي الأعظم»، ثم يسجد سجدة أخرى فيقول فيها مثل ما قال في الأولى ويسأل حاجته فإنها تُقضى إن شاء اللّه[3].

3 ـ تاريخ هذه الصلاة

تكشف المتابعة التاريخية أنّ بدء ظهور هذه الصلاة كان في القرن الثالث الهجري ثم اشتهرت في القرن الرابع[4]، وانتشرت أكثر في القرن الخامس الهجري، وسيأتي أنه قد اتهم بعض الصوفية بوضعها، وقد شاعت في أوساط المسلمين من أهل السُّنة في القرنين الرابع والخامس الهجريين واستحكمت في النفوس، إلى حدِّ أنها أضحت لدى العوام منهم أعظم وأجلّ من صلاة التراويح، ويحضرها من لا يحضر الجماعات، كما قال ابن الجوزي[5]، وربما أفتى باستحبابها بعض علمائهم، ولكن لم يمض وقت طويل حتى أدرك فقهاؤهم بدعيّة هذه الصلاة وعملوا على مواجهتها مستعينين بأجهزة السلطة والحكام، لتنحسر عندهم مع مرور الوقت، ولم يعد ـ بحسب الظاهر ـ يفتي بجوازها أحد منهم، بل لم تعد تصلى حتى من قبل عوامهم في زماننا هذا وما سبقه.

والغريب في الأمر أنّ هذه الصلاة وبعد أن انحسرت في الأوساط السنية ورفضها فقهاؤهم وحكموا بكونها بدعة، وتركها العامة والخاصة منهم، إذا بها تتسرب بطريقة أو بأخرى إلى أوساط الشيعة دون أن يكون لها مصدر يعوّل عليه في كتبهم الحديثية! ويلاحظ أنّها قد احتلت في السنوات الأخيرة مكانة راسخة في النفوس وازداد الإقبال عليها عاماً بعد عام، ولا سيما بعد أن تمّ الترويج لها من خلال بعض وسائل الإعلام، ونقدر بأنّ هذا التسرب حصل بسبب تساهل بعض المحدِّثين والعلماء في روايتها من طرق أهل السُّنة، الأمر الذي هيّأ الأرضية لرواجها بعد ذلك، وهذا الرواج والانتشار هو إحدى النتائج الطبيعية للتوسع الكبير في تطبيق قاعدة التسامح في أدلة السنن.

(1) سورة القدر، الآية: 1.
(2) سورة الإخلاص، الآية: 1.
(3) انظر: **إقبال الأعمال**، ج3، ص 185 ـ 186. **والموضوعات** لابن الجوزي، ج2، ص 125،
(4) قال حاجي خليفة (1067 هـ): «اختلق بعض الكذابين في القرن الثالث حديثاً في فضلها ثم اشتهر في القرن الرابع»، **كشف الظنون**، ج2، ص1081.
(5) **الموضوعات**، ج 2، ص 126.

المطلب الثاني: مستند هذه الصلاة

وفيما يلي نلقي نظرة على المستند الروائي لصلاة الرغائب، ونبدأ بمصادر السُّنة، لأنّها ـ باعتقادنا ـ الأصل لهذه الصلاة، ثم نلاحظ بعد ذلك ما جاء في مصادر الحديث الشيعية.

1 ـ الصلاة في مصادر السُّنة

لم ترد هذه الصلاة بكيفيتها المشار إليها في المصادر الحديثية المعتبرة لدى المسلمين السُّنة، وإنّما أوردها بعض المتأخرين في كتب الأعمال العبادية وكذا أصحاب كتب الموضوعات، وإليك الرواية كما جاءت في كتاب الموضوعات لابن الجوزي، قال:

«أنبأنا علي بن عبيد اللّه بن الزاغوني، أنبأنا أبو زيد عبد اللّه بن عبد الملك الأصفهاني، أنبأنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق بن منده. وأنبأنا محمد بن ناصر الحافظ أنبأنا أبو القاسم بن منده، أنبأنا أبو الحصين علي بن عبد اللّه بن جهيم الصوفي، حدثنا علي بن محمد ابن سعيد البصري، حدثنا أبي، حدثنا خلف بن عبد اللّه وهو الصغاني، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول اللّه (ص): «رجب شهر اللّه، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي. قيل: يا رسول اللّه ما معنى قولك: رجب شهر اللّه؟ قال: لأنّه مخصوص بالمغفرة، وفيه تحقن الدماء، وفيه تاب اللّه على أنبيائه، وفيه أنقذ أولياءه من يد أعدائه، من صامه استوجب على اللّه تعالى ثلاثة أشياء: مغفرة لجميع ما سلف من ذنوبه، وعصمة فيما بقي من عمره، وأماناً من العطش يوم العرض الأكبر. فقام شيخ ضعيف فقال: يا رسول اللّه إني لأعجز عن صيامه كله، فقال (ص): أول يوم منه، فإن الحسنة بعشر أمثالها، وأوسط يوم منه، وآخر يوم منه، فإنك تُعطى ثواب من صامه كله، لكن لا تغفلوا عن أول ليلة في رجب، فإنها ليلة تسميها الملائكة الرغائب، وذلك أنه إذا مضى بك الليل لا يبقى ملك مقرب في جميع السماوات والأرض إلا ويجتمعون في الكعبة وحواليها، فيطلع اللّه عز وجل عليهم اطلاعة فيقول: ملائكتي سلوني ما شئتم، فيقولون يا ربنا حاجتنا إليك أن تغفر لصوام رجب، فيقول اللّه عز وجل: قد فعلت ذلك. ثم قال رسول اللّه (ص): وما من أحد يصوم يوم الخميس أول خميس في رجب، ثم يصلّي فيما بين العشاء والعتمة، يعني ليلة الجمعة، اثنتي عشرة ركعة، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة، وإنا أنزلناه في ليلة القدر ثلاث مرات، وقل هو اللّه أحد اثنتي عشرة مرة، يفصل بين كل ركعتين بتسليمة، فإذا فرغ من صلاته صلى عليّ سبعين مرة، ثم يقول: اللهم صل على محمد النبي الأمي وعلى آله، ثم يسجد فيقول في سجوده: سبوح قدوس رب الملائكة والروح سبعين مرة، ثم يرفع رأسه فيقول: رب اغفر لي وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت العزيز الأعظم سبعين مرة، ثم يسجد الثانية فيقول مثل ما قال في السجدة الأولى، ثم يسأل اللّه تعالى حاجته، فإنها تُقضى.

قال رسول اللّه (ص): والذي نفسي بيده ما من عبد ولا أمة صلى هذه الصلاة إلا غفر اللّه تعالى له جميع ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر وعدد ورق الأشجار، وشفع يوم القيامة في سبعمائة من أهل بيته، فإذا كان في أول ليلة في قبره جاءه بواب هذه الصلاة، فيجيبه بوجه طلق ولسان ذلق، فيقول له: حبيبي أبشر فقد نجوت من كل شدة، فيقول: من أنت فواللّه ما رأيت وجهاً أحسن من وجهك، ولا سمعت كلاما أحلى من كلامك، ولا شممت رائحة أطيب من رائحتك، فيقول له: يا حبيبي أنا ثواب الصلاة التي صليتها في ليلة كذا في شهر كذا، جئت الليلة لأقضي حقك، وأونس وحدتك، وأرفع عنك وحشتك، فإذا نفخ في الصور أظللت في عرصة القيامة على رأسك، وأبشر فلن تعدم الخير من مولاك أبداً»[1].

2 ـ الصلاة في مصادر الشيعة

يبدو أن المصدر الشيعي الأول الذي ورد فيه الحديث عن صلاة الرغائب هو كتاب «إقبال الأعمال» للسيد علي بن موسى بن طاووس (664 هـ)، وذلك في أعمال شهر رجب تحت عنوان «فيما نذكره من عمل أول جمعة من شهر رجب»، قال: «واعلم أنّ مقتضى الاحتياط للعبادة وطلب الظفر بالسعادة اقتضى أن نذكر عمل هذه الليلة في أول ليلة من هذا الشهر الشريف كجواز أن يكون أول ليلة منه الجمعة..»[2].

والمصدر الآخر الذي جاء ذكر هذه الصلاة فيه هو إجازة العلامة الحلي لبني زهرة الحلبيين[3]، وأما قبل العلامة وابن طاووس فلم نجد لهذه الصلاة عيناً ولا أثراً سواء في المصادر الحديثية أو الفقهية أو غيرها.

ويلاحظ أنّ الرواية بشأن هذه الصلاة جاءت في الإقبال مرسلة وفي إجازة العلامة لبني زهرة مسندة، وسنذكر السند وندرسه، ثم إنها تسرّبت من السيد ابن طاووس والعلامة الحلي إلى الكتب

---

(1) انظر: **الموضوعات** لابن الجوزي، ج2، ص 124 ـ 125.

(2) **إقبال الأعمال**، ج 3، ص 185.

(3) قال السيد الأمين: «بنو زهرة: وزُهْرة بضم الزاي وسكون الهاء بخلاف اسم النجم فإنه بفتح الهاء كما عن الجمهرة، وبنو زهرة ينسبون إلى زهرة بن علي حفيد محمد الممدوح لا إلى زهرة الأول كما ستعرف، ويقال لهم الإسحاقيون لأنهم من نسل إسحاق ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وهم أحد بيوتات حلب المعروفة بالشرف والعلم وفيهم النقابة، بل هم أشهر بيوتاتها وأجلها. في القاموس بنو **زهرة شيعة بحلب، وفي تاج العروس**: بل سادة نقباء علماء فقهاء محدثون كثر اللّه من أمثالهم، وهو أكبر بيت من بيوت الحسين، ثم عد جماعة منهم»، **أعيان الشيعة**، ج 3، ص 9.

الحديثيّة المتأخرة[1] وكذلك كتب الأدعية ونحوها[2] وفيما يلي نذكر الرواية كما جاءت في ذينك المصدرين، عنيت بهما كتاب الإقبال للسيد ابن طاووس وإجازة العلامة لبني زهرة:

المصدر الأول: هو ما رواه العلامة في إجازته الكبيرة لبني زهرة الحلبيين، فقد روى رحمه الله عن الحسن بن الدربي، عن الحاج صالح مسعود بن محمد وأبي الفضل الرازي المجاور بمشهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قرأها عليه في محرم سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة، عن الشيخ علي ابن عبدالجليل الرازي، عن شرف الدين الحسن بن علي، عن سديد الدين علي بن الحسن عن عبدالرحمن بن أحمد النيسابوري، عن الحسين بن علي، عن الحاج مسموسم عن أبي الفتح نورخان عبدالواحد الأصفهاني، عن عبدالواحد بن راشد الشيرازي، عن أبي الحسن الهمداني، عن علي بن محمد بن سعيد البصري، عن أبيه، عن خلف بن عبدالله الصنعاني، عن حميد الطوسي، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص):[3]... ما معنى قولك: رجب شهر الله؟ قال: إنه مخصوص بالمغفرة، فيه تحقن الدماء، وفيه تاب الله على أوليائه وفيه أنقدهم من نزاعه[4] ثم قال رسول الله (ص): من صامه كله استوجب على الله ثلاثة أشياء: مغفرة لجميع ما سلف من ذنوبه، وعصمة فيما يبقى من عمره، وأماناً من العطش يوم الفزع الأكبر. فقام شيخ ضعيف فقال: يا رسول الله (ص) إني عاجز عن صيامه كله فقال رسول الله (ص): صم أول يوم منه، فانّ الحسنة بعشر أمثالها وأوسط يوم منه وآخر يوم منه، فإنك تُعطى ثواب صيامه كله، ولكن لا تغفلوا عن ليلة أول خميس[5] منه، فإنّها ليلة تسميها الملائكة ليلة الرغائب، وذلك أنه إذا مضى ثلث الليل لم يبق ملك في السماوات والأرض إلّا ويجتمعون في الكعبة وحواليها ويطلع الله عليهم اطلاعة فيقول لهم: يا ملائكتي سلوني ما شئتم فيقولون: ربنا حاجاتنا إليك أن تغفر لصوّام رجب، فيقول الله عز وجل قد فعلت ذلك. ثم قال رسول الله (ص): ما من أحد يصوم يوم الخميس أول خميس من رجب ثم يصلي ما بين العشاءين والعتمة اثنتي عشر ركعة يفصل بين كل ركعتين بتسليم يقرأ في كل

---

(1) راجع **البحار**، ج 104، ص 124، **والوسائل**، ج8، ص 98 ب6 من أبواب فقه الصلاة المندوبة، ج1و 2.

(2) **كمرآة الكمال** للمامقاني **ومفاتيح الجنان** للشيخ عباس القمي **ومفتاح الجنات** للسيد محسن الأمين العاملي..

(3) من الواضح أنه حصل سقط هنا وهو عبارة: «رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي، قيل يا رسول الله». وهذا المقطع الساقط موجود في **وسائل الشيعة**.

(4) في **موضوعات** ابن الجوزي: من يد أعدائه.

(5) في **الوسائل** «جمعة».

ركعة فاتحة الكتاب مرة واحدة و﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[1] ثلاث مرات و﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[2] اثنتي عشرة مرة، فإذا فرغ من صلاته صلى علي سبعين مرة، ويقول «اللهم صل على محمد وعلى آله»، ثم يسجد ويقول في سجوده سبعين مرة: «رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت العلي[3] الأعظم»، ثم يسجد سجدة أخرى فيقول فيها ما قال في الأولى، ثم يسأل اللّه حاجته في سجوده، فإنها تُقضى. قال رسول اللّه (ص): والذي نفسي بيده لا يصلي عبد أو أمة هذه الصلاة إلا غفر اللّه له جميع ذنوبه، ولو كان ذنوبه مثل زبد البحر وعدد الرمل ووزان الجبال وعدد ورق الأشجار، ويشفع يوم القيامة في سبعمائة من أهل بيته ممن قد استوجب النار، فإذا كان أول ليلة في قبره بعث اللّه إليه ثواب هذه الصلاة في أحسن صورة فيجيئه بوجه طلق ولسان ذلق فيقول: يا حبيبي أبشر فقد نجوت من كل سوء فيقول: من أنت فواللّه ما رأيت وجهاً أحسن من وجهك، ولا سمعت كلاماً أحسن من كلامك، ولا شممت رائحة أطيب من رائحتك، فيقول: يا حبيبي أنا ثواب تلك الصلاة التي صليتها في ليلة كذا من شهر كذا في سنة كذا، جئتك هذه الليلة لأقضي حقك وأونس وحدتك، وأرفع وحشتك، فإذا نفخ في الصور ظللت في عرصة القيامة على رأسك، فأبشر فلن تعدم الخير أبداً»[4].

المصدر الثاني: إقبال الأعمال، قال السيد ابن طاووس: «وجدنا في كتب العبادات مروياً عن النبي (ص) ونقلته أنا من بعض كتب أصحابنا، رحمهم اللّه، فقال في جملة الحديث عن النبي (ص) في ذكر فضل شهر رجب ما هذا لفظه: «لكن لا تغفلوا عن أول ليلة جمعة منه فإنها ليلة تسميها الملائكة ليلة الرغائب»، وساق الحديث إلى آخره إلى أن قال: «فإذا فرغ من صلاته صلى علي سبعين مرة يقول: «اللهم صل على محمد النبي الأمي وعلى آله»، ثم يسجد ويقول في سجوده سبعين مرة: «سبوح قدوس رب الملائكة والروح». ثم يرفع رأسه ويقول: «رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أنت العلي الأعظم»، ثم يسجد سجدة أخرى فيقول فيها مثل ما قال في السجدة الأولى، ثم يسأل اللّه حاجته»[5].

بعد أن استعرضنا أخبار هذه الصلاة فإننا نطرح السؤالين التاليين:

الأول: هل إنّ للرواية في المصادر الشيعية طريقين: أحدهما طريق السيد ابن طاووس، والآخر طريق العلامة في إجازته لبني زهرة، أم إنّ الطريقين ينتهيان إلى سند واحد ورواة معنيين؟

(1) سورة القدر، الآية: 1.
(2) سورة الإخلاص، الآية: 1.
(3) في الموضوعات: العزيز.
(4) **بحار الأنوار**، ج 95، ص 395.
(5) **إقبال الأعمال**، ج 3، ص 185 ـ 186، وعنه **بحار الأنوار**، العلامة المجلسي، ج95، ص 396 ـ 397.

الثاني: هل إنّ للرواية مصدرين، أحدهما شيعي والآخر سني، أم إنّها تعود إلى مصدر واحد؟

3 ـ مصدر هذه الصلاة عند الشيعة

أما فيما يرتبط بالسؤال الأول، فالذي يظهر لنا ونرجّحه أنّ الرواية عند الشيعة ليس لها إلّا سند واحد وهو الذي ذكره العلامة في إجازته لبني زهرة وهو الذي يلتقي بالسند المذكور عند السُّنة كما سيأتي، وذلك لأن ابن طاووس أوردها مرسلة في الإقبال ولم يذكر لها سنداً، والشواهد ترجّح أن لا يكون لها سند آخر غير الذي نقله العلامة، وهذا ما نوضحه في الوجوه التالية:

أولاً: إنّ العلامة رواها عن الحسن بن علي الدربي، وهو شيخ السيد ابن طاووس، وقد قال عنه في الدروع الواقية: «وأخبرني الشيخ الزاهد حسن بن الدربي فيما أجازه لي من كل ما رواه أو سمعه أو أنشأه أو قرأه»[6]. والدربي من أجلّاء علمائنا، فقد وصفه الشيخ الشهيد في الأربعين حديثاً بقوله: «الإمام تاج الدين الحسن الدربي»[7]. وقال عنه الميرزا عبد اللّه الأفندي[8]: «من أجلّة العلماء وقدوة الفقهاء ومن مشايخ المحقق والسيد رضي الدين».

ثانياً: إنّ العلامة لا يروي عن الدربي مباشرة، وإنّما يروي عنه بواسطة السيد ابن طاووس[9]. ما يرجح أنّ العلامة قد روى هذه الرواية عن السيد ابن طاووس عن الدربي.

ثالثاً: وإذا كانت الرواية مروية عن ابن طاووس عن الدربي، فهذا يؤشر بشكل واضح على أنّ ما أرسله السيد ابن طاووس ليس رواية أخرى بسند آخر مغاير لما رواه عنه العلامة، بل الظاهر أنّه أخذ الرواية عن أستاذه وشيخه الحسن بن علي الدربي. وهو بدوره رواها بالسند الذي يلتقي مع سند الرواية المروية في مصادر السُّنة كما سنرى.

4 ـ المصدر الأساس لهذه الصلاة هو كتب السُّنة

أما فيما يرتبط بالسؤال الثاني، فإنّ المتابعة تفيد بأن مصدر هذه الصلاة في الأساس هو كتب بعض السُّنة، ومنها تسربت إلى بعض كتب الشيعة، من خلال بعض المشايخ، ثم وعلى قاعدة التسامح في أدلة السنن أباح البعض إتيانها لا بقصد الورود.

ومما يؤكد ويشهد لما نقوله من أنّ أصلها هو كتب السُّنة وأنّ بعض فقهائنا أخذوها من هناك الأمور التالية:

---

(6) انظر: **الدروع الواقية**، ص 78، وراجع أيضاً **رياض العلماء**، ج1، ص 184، **وخاتمة المستدرك**، ج3، ص 56.

(7) انظر: **الأربعين حديثاً**، ص4.

(8) **رياض العلماء**، ج1، ص 184.

(9) انظر: إجازته لبني زهرة في **بحار الأنوار**، ج104، ص 106.

أولاً: إنّ سند الرواية التي رواها العلامة ينتهي إلى الرواة أنفسهم الذين رووا الرواية المذكورة عند السُّنة، وهم عدة رجال ابتداءً من عبد العزيز بن راشد بندار الشيرازي ومن يأتي قبله في سلسلة السند وصولاً إلى أنس بن مالك، ففي هذه السلسلة من سند الرواية تلتقي الرواية الواردة في مصادر السُّنة مع الرواية الواردة في مصادر الشيعة. كما أنّ الدربي هو ممن روى أحاديث السُّنة وكتبهم وصحاحهم، ومنها صحيح مسلم وسنن أبي داود وتاريخ بغداد، وقد رواها عنه السيد ابن طاووس[1]، وليس للرواية أي سند آخر لدى الشيعة ينتهي إلى الأئمة ﴿عليهم السلام﴾، ومنهم إلى رسول اللّه (ص) كما هي العادة في رواياتهم المنتهية إليه (ص).

ثانياً: إنّ الأمر لم يقتصر على وحدة السند في الروايتين السنية والشيعية، بل إنّ مضمون الروايتين واحد أيضاً في كل التفاصيل المتعلقة بهذه الصلاة وما أعدّ لها من ثواب. ووحدة المتن والمضمون بين الروايتين مع كون المروي عنه واحداً وهو النبي (ص) هو شاهد على وحدة الرواية ووحدة المصدر، وليس هو إلّا كتب بعض السُّنة، وذلك بسبب خلو كتب العبادة الشيعية من أي ذكر أو إشارة لهذه الصلاة.

ثالثاً: إنّ المتأمل في سائر الصلوات التي ذكرها السيد في أعمال رجب وشعبان يدرك أنّ هذه الصلوات أيضاً لا أصل لها في كتب الشيعة، وخلوها منها أمر غير مبرر ولا مفهوم لو كانت مروية من مصادرنا، وفي الوقت عينه قد وجدنا أنّ هذه الصلوات مروية في طرق السُّنة، ما يرجح أنها مأخوذة من مصادرهم، كما نبّه على ذلك المحقق التستري والذي جزم بما ذكرناه من أنّ أصل الرواية الواردة في شأن صلاة الرغائب هم بعض السُّنة، فقال ﴿رحمه الله﴾: «وكذلك صلاة الرغائب ليلة أول جمعة من رجب رواه في الإقبال مرسلاً عن النبي (ص)، وقد ذكر العلامة في إجازته لبني زهرة سنداً عامياً لها، وكذلك ما رواه الإقبال في كل ليلة من شعبان وفي بعض أيامه مرفوعاً عن النبي (ص) لا عبرة بها لكون الأصل في روايتها العامة»[2].

رابعاً: إنّ عبارة السيّد ابن طاووس في الإقبال لا تخلو من إشعار بكون مصدر الرواية هم السُّنة، لأنّه يقول بشأن هذه الصلاة: «وجدنا في كتب العبادة مروياً عن النبي (ص)، ونقلته أنا من بعض كتب أصحابنا رحمهم اللّه..»، فإنّ تأكيده في هذه العبارة على أنّه نقله من بعض كتب أصحابنا والتي ذكرها عقيب قوله: «وجدنا في كتب العبادة مروياً عن النبي (ص)» وليس عن الأئمة ﴿عليهم السلام﴾، يوحي بأنّ كتب العبادة المشار إليها ليست لأصحابنا، مما يشهد لكون الرواية التي

---

(1) انظر: إجازة العلامة لبني زهرة في **بحار الأنوار**، ج 104، ص 106، وج 106، ص52. وفي **أعيان الشيعة** أنّ ابن طاووس روى عن الدربي صحيح مسلم، **أعيان الشيعة**، ج 8، ص 358.

(2) **النجعة في شرح اللمعة**، ج3، ص103.

رواها العلامة هي الرواية السنية نفسها. نعم ثمة احتمال آخر في تفسير حرصه على نقلها «من بعض كتب أصحابنا»، وهي أنها مما رواه الفريقان، وهو حرص على نقلها من كتب أصحابنا، فتأمل.

وتركيزنا على أنّ الأصل في الرواية هم أهل السُّنة أو بعضهم، إنما نهدف منه إلى حصر مصدر الرواية ليتسنى لنا دراسة هذا المصدر وتقييمه سنداً ومضموناً، ولا نهدف من خلاله إلى الطعن بالرواية بهذا الاعتبار، لأنّ روايات أهل السُّنة قد لا يجد الفقيه مانعاً من الأخذ بها، إذ قد يحصل له الوثوق بصدورها عن النبي (ص)، كما أنّ من المعلوم أنّ كون الراوي غير شيعي لا يعدّ سبباً في رفض روايته، وهذا ما عليه مشهور الفقهاء، وتقدم الحديث عنه سابقاً[1]، ولذا انتشر في كتب الفقه الشيعية الاستدلال ببعض الأخبار المروية من طرق أهل السُّنة، وقد تطرقنا في مجال آخر إلى ظاهرة الأخبار السنية المنتشرة في كتب الاستدلال الفقهي عند أصحابنا[2]، وقد عُرف عن الشيعة أخذهم بروايات الكثير من الثقات من السُّنة أو الفطحية أو الواقفية أو الزيدية.

المطلب الثالث: سند الرواية في ميزان علم الرجال

وإذا كان للرواية سند واحد، وهو الذي ذكره العلامة، وهو الذي يلتقي في معظمه برجالات ترجم لها أهل الجرح والتعديل من أهل السُّنة، فعلينا أن ندرس هذا السند دراسة رجالية وافية لنتعرّف على رجالاته ومدى وثاقتهم.

1 ـ سند الرواية

وبداية لا بدّ أن نذكر السند طبقاً لما جاء في إجازة العلامة لبني زهرة، يقول رحمه الله: «ومن ذلك ذكر صلاة الرغائب، روى صفتها الحسن بن الدربي، عن الحاج صالح مسعود بن محمد بن أبي الفضل الرازي المجاور بمشهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام كان قرأها عليه في محرم سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة، قال: أخبرني الشيخ زين الدين ضياء الإسلام أبو الحسن علي بن عبد الجليل الفياضي (البياضي) الرازي ببلد الري في أول شهر رجب من سنة أربع وأربعين وخمسمائة، قال: أخبرني شرف الدين المنتجب بن الحسن بن علي الحسني قال: أخبرني سديد الدين أبو الحسن علي بن الحسن الجاسبي، قال: أخبرنا المفيد عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري الخزاعي بالري، قال: حدثنا أبو عبد اللّه الحسين بن علي، عن الحاج سموسم (مسموسم) قال: حدثنا أبو الفتح بن رجاء بن عبد الواحد الأصفهاني، قال: حدثنا أبو القاسم عبد العزيز بن راشد بندار الشيرازي، قال: حدثنا أبو الحسن الهمداني: قال: حدثنا أبو الحسن علي بن محمد بن سعيد البصري، قال: حدثني

(1) راجع المحور الأول، من الباب الثاني.
(2) انظر: **الشريعة تواكب الحياة**، ص 194، **وفقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 54.

أبي، قال: حدثني خلف بن عبد اللّه الصنعاني، قال: حدثني حميد الطوسي، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول اللّه (ص)...[1].

ويمكن تصنيف هذا السند إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ رواة الشيعة وعلماؤهم، وهم فيما عدا العلامة وابن طاووس ستة أشخاص يبتدئون بالحسن الدربي وصولاً إلى عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري، وعدد هؤلاء ستة رجال.

2 ـ رواة مجهولون، وهما شخصان، أحدهما: «**مسموسم**» أو «**سمسوسم**»، والثاني هو «أبو الفتح ابن رجاء (أبو نورخان) بن عبد الواحد الأصفهاني»، وهذان الرجلان المجهولان اللذان لم يذكرهما أحد من علماء الرجال هما اللذان تمّ بواسطتهما انتقال الرواية إلى الفضاء الشيعي، وبعبارة أخرى: إنّه من خلالهما تمّ وصل السند «الشيعي» بالسند «السُّني».

3 ـ رواة وشخصيات معروفة في أسانيد السُّنة ومترجمة في مصادرهم، ويبدأ هؤلاء بعبد العزيز ابن راشد بندار الشيرازي وصولاً إلى أنس بن مالك، وعدد هؤلاء سبعة أشخاص.

2 ـ نقد السند

وهذا استعراض سريع لحال هؤلاء الرواة جميعاً:

أولاً: الرواة الشيعة الموثقون

أ ـ الحسن بن الدربي، هو الحسن بن علي الدربي عالم جليل القدر من مشايخ المحقق والسيد ابن طاووس[2].

ب ـ الحاج الصالح مسعود بن محمد بن الفضل الرازي، قال عنه الشيخ منتجب الدين[3]: «فقيه صالح»[4].

ج ـ ضياء الإسلام أبو الحسن علي بن عبد الجليل العياضي (البياضي) الرازي قال الشيخ منتجب الدين في وصفه وشرح حاله: «المتكلم نزيل دار النقابة بالري، ورعٌ مناظر، له تصانيف في الأصول، منها: الاعتصام في علم الكلام، ومسائل المعدوم والأحوال، شاهدته وقرأت بعضها»[5].

---

(1) **البحار**، ج104، ص134.

(2) تقدم ذلك، وراجع أيضاً: **أعيان الشيعة**، ج 5، ص 192 ـ 193.

(3) هو الشيخ الجليل منتجب الدين علي بن عبيد اللّه بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمي من أعلام القرن السادس الهجري، قال الشيخ الحر» كان فاضلاً عالماً ثقة صدوقاً محدثاً حافظاً راوية علّامة، له كتاب الفهرست في ذكر المشايخ المعاصرين للشيخ الطوسي والمتأخرين إلى زمانه»، **أمل الآمل**، ج 2، ص 194.

(4) **فهرس منتجب الدين**، ص 114، وعنه **أمل الآمل**، ج2، ص332.

(5) **فهرس منتجب الدين**، ص 79، **أمل الآمل**، ج2، ص191.

د ـ شرف الدين المنتجب بن الحسن بن علي الحسني السروي، الموجود في المصادر هو المنتجب بن الحسين، قال الشيخ منتجب الدين في وصفه: «فقيه فاضل: قرأ على الشيخ المحقق رشيد الدين الجليل الرازي»[1].

هـ ـ سديد الدين أبو الحسن علي بن الحسن الجاسبي، قال الشيخ منتجب الدين: «الفقيه الديِّن أبو الحسن على بن الحسين بن على الحاستي[2]. صالح، حافظ ثقة، رأى الشيخ أبا علي ابن الشيخ أبي جعفر والشيخ الجد شمس الإسلام حسكا بن بابويه وقرأ عليهما تصانيف الشيخ أبي جعفر رحمهم اللّه»[3].

و ـ الشيخ المفيد عبدالرحمن بن أحمد النيسابوري الخزاعي، قال عنه الشيخ منتجب الدين: «شيخ الأصحاب بالري، حافظ، واعظ، سافر في البلاد شرقاً وغرباً، وسمع الأحاديث عن المؤالف والمخالف، وله تصانيف منها: سفينة النجاة في مناقب أهل البيت العلويات الرضويات[4]، الأمالي، عيون الأخبار، مختصرات في المواعظ والزواجر، أخبرنا بها جماعة منهم، السيدان: المرتضى والمجتبى ابنا الداعي الحسيني، وابن أخيه الشيخ الإمام جمال الدين أبو الفتوح الخزاعي عنه، رحمهم اللّه، وهو قد قرأ على السيدين علم الهدى المرتضى، وأخيه الرضي، والشيخ أبي جعفر الطوسي، والمشايخ سالار وابن البراج والكراجكي رحمهم اللّه جميعاً»[5].

وهؤلاء الستة وإن لم يرد فيهم ـ باستثناء الخامس ـ توثيق صريح، لكن جلالتهم وفضيلتهم العلمية التي جعلتهم موضع تقدير كبير عند أعلام الطائفة بالإضافة إلى بعض القرائن الخاصة في سيرة كل واحد منهم، تجعل من وثاقتهم أمراً ثابتاً ومفروغاً منه ولا أقل من الوثوق بها.

ثانياً: المجهولون:

أ ـ الحاج «سموسم»، هكذا ورد اسمه في موضع من بحار الأنوار[6] أو «مسموسم» كما ورد في

(1) **فهرس منتجب الدين**، ص 116، وعنه **أمل الآمل**، ج2، ص325.
(2) وفي **أمل الآمل**: «الجاستي».
(3) **فهرس منتجب الدين**، ص 79، وعنه: **أمل الآمل**، ج2، ص 179.
(4) لم يتضح ما إذا كان هذا كتاباً واحداً كما هو ظاهر النسخة المطبوعة من فهرس منتجب الدين، حيث وضعت العبارة بأجمعها ذلك بين فارزتين، أم إنها ثلاثة، كما هو ظاهر آخرين، ومنهم السيد الأمين، حيث وضع لها ترقيماً، فصارت هكذا: «1 ـ سفينة النجاة في مناقب أهل البيت عليهم السلام، 2 ـ العلويات، 3 ـ الرضويات». **أعيان الشيعة**، ج 7، ص 464.
(5) **فهرس منتجب الدين**، ص 75، وعنه: **أمل الآمل**، ج2، ص147.
(6) انظر: **البحار**، ج104، ص134.

محل آخر عند ذكر رواية صلاة الرغائب نفسها[1]، وهو اسم مجهول لم نعثر له على ترجمة في كتب الرجال والتراجم عند الفريقين.

ب ـ أبو الفتح بن رجاء بن عبد الواحد الأصفهاني[2]، وهو رجل مجهول بحسب الظاهر، ولم يتسنَّ لنا التعرف عليه برغم التتبع.

ثالثاً: الرواة السُّنة

أ ـ أبو القاسم عبد العزيز بن راشد بندار الشيرازي، هذا الاسم موجود في أسانيد السُّنة، حدّث بمكة[3].

ب ـ أبو الحسن الهمداني، هو علي بن جهضم (جهيم) (ت 414هـ)، وعند ابن جهضم هذا وإلى نهاية السند سوف يلتقي سند الرواية الشيعية التي رواها العلامة في إجازته لبني زهرة مع الرواية السنية التي رواها ابن الجوزي في الموضوعات، وأما عن حال ابن جهضم مؤلف كتاب «بهجة الأسرار» فيقول صاحب تاريخ مدينة دمشق: «علي بن عبد اللّه بن الحسن بن جهضم بن سعيد أبو الحسن الهمداني الجبلي نسبة إلى الجبل، لأنّ همدان من الجبل[4]، وهو صوفي نزيل مكة[5]، رواياته كلها من سنخ الغرائب[6]، وينقل أنه روى عن بعض الأشخاص أحاديث منكرة[7]، وقد حدّث بكتابه بهجة الأسرار في القدس»[8]، ويقول الذهبي عنه: «الشيخ الإمام الكبير شيخ الصوفية بالحرم أبو الحسن علي بن عبد اللّه مصنف بهجة الأسرار.. وليس بثقة، بل متهم، يأتي بمصائب، قال ابن خيرون: قيل إنه يكذب»[9]، وفي ميزان الاعتدال: «متهم بوضع الحديث.. قال ابن خيرون: تُكلِّم فيه، قال: وقيل إنه يكذب، وقال غيره: اتهموه بوضع صلاة الرغائب»[10]، وقال ابن حجر: متهم بالكذب[11].

---

(1) انظر: **البحار**، ج95، ص395.

(2) هكذا ورد في المصدر نفسه، ج104، ص124، بينما في ج95، ورد اسمه هكذا: «نورخان عبد الواحد الأصفهاني».

(3) **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر، ج63، ص205 وفي الموضوعات لابن الجوزي (ت597) في باب فضل العمائم البيض يوم الجمعة، قال: أنبأنا أبو منصور القزاز، أنبأنا أبو بكر أحمد بن علي، أنبأنا أبو القاسم عبد العزيز بن بندار الشيرازي...» **الموضوعات**، ج2، ص106.

(4) **إكمال الكمال**، ج3، ص224.

(5) **تاريخ مدينة دمشق**، ج43، ص15.

(6) انظر: **تاريخ بغداد**، ج2، ص405 ـ 409 وج3، ص61 ـ 63، وج5، ص33 وص340 و423، وج6، ص30.

(7) **تاريخ بغداد**، ج11، ص 242.

(8) **إكمال الكمال**، ج7، ص45، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج5، ص64، و139، وج6، ص84، 85، 88، 327، وج20، ص92، وج43، ص16.

(9) **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص275.

(10) **ميزان الاعتدال** للذهبي، ج3، ص142.

(11) **الإصابة**، ج20، ص252، وانظر **تاريخ الإسلام** للذهبي، ج28، ص351، وانظر بشأنه: **الغدير** ج5، ص245.

ج ـ أبو الحسن علي بن محمد بن سعيد البصري مجهول، قال في لسان الميزان إنّه: «شيخ لعلي ابن جهضم، روى ابن جهضم عنه عن أبيه عن خلف بن عبد اللّه الصنعاني عن حميد عن أنس ﵁ ذكر «صلاة الرغائب في أول ليلة جمعة من رجب»، أخرجه أبو موسى المديني في «وظائف الليالي والأيام» وابن الجوزي في الموضوعات، قال أبو موسى: «غريب لا أعلم أنّي كتبته إلّا من رواية ابن جهضم، ورجاله غير معروفين إلى حميد، وقال ابن الجوزي: «اتهموا به ابن جهضم، وسمعت شيخنا عبد الوهاب الأنماطي الحافظ يقول: رجاله مجهولون وقد فتشت عنهم الكتب فما عرفتهم»[1].

د ـ عن أبيه، وهو محمد بن سعيد البصري، مجهول كابنه.

هـ ـ خلف بن عبد (عبيد) اللّه الصنعاني، ذكره في لسان الميزان. فقال: «خلف بن عبيد اللّه الصنعاني [يروي هو] عن حميد عن أنس ﵁ بصلاة الرغائب في رجب، رواه علي بن جهضم، عن علي بن محمد بن سعيد البصري، عن أبيه، قال أبو موسى المديني: لا أعلم أنّي كتبته إلّا من رواية ابن جهضم، قال: ورجال إسناده غير معروفين، وقال أبو البركات الأنماطي: رجاله مجهولون، وقد فتشت عنهم جميع الكتب فما وجدتهم»[2].

و ـ حميد الطويل[3]، وهو حميد بن تيرويه أبو عبيدة من الذين رووا عن أنس بن مالك، وقد وثقه علماء الرجال من أهل السُّنة، ومنهم: ابن معين والعجلي وأبو حاتم (ت: 142هـ)[4].

ز ـ أنس بن مالك، وهو صحابي معروف، وشهرته تغني عن الإسهاب في الحديث عنه.

وهناك رواة آخرون تفرّد بهم سند الرواية السنية، وهم الذين وقعوا قبل ابن جهضم، وهم أشخاص مجهولون كما شهد بذلك بعض العلماء، ففي الموضوعات: «وسمعت شيخنا عبد الوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عنهم جميع الكتب فما وجدتهم»[5].

3 ـ من الذي وضع الحديث؟ ومتى؟

ثم إنّ موقف علماء السُّنة الذين هم الأصل لهذا الحديث لم يقتصر على تضعيفه، بل حكم

(1) **لسان الميزان**، ج2، ص214 وج4، ص255.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص403.
(3) وفي **البحار** المطبوع جاء بدل الطويل: «الطوسي»، **بحار الأنوار**، ج 95، ص 395، وهو تحريف أو تصحيف، والصحيح هو الطويل، كما في بقية المصادر.
(4) انظر: **الوافي بالوفيات**، ج4، ص332 لمكين الدولة ابن منقذ، **وتاريخ دمشق**، ج15، ص257، **وتاريخ الإسلام**، ج9، ص114.
(5) **الموضوعات**، ج2، ص125.

جمع منهم بوضعه، وصرّح غير واحد من أعلامهم بأنّ الذي وضع حديث صلاة الرغائب هو ابن جهضم (جهيم) الصوفي، قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع على رسول اللّه، وقد اتهموا به ابن جهيم، ونسبوه إلى الكذب»[1].

وقال ابن كثير في ترجمة علي بن عبد اللّه بن جهضم: «أبو الحسن الجهضمي الصوفي المكي صاحب بهجة الأسرار كان شيخ الصوفية بمكة، وبها توفي، قال ابن الجوزي: وقد ذكر أنه كان كذاباً ويقال: إنه الذي وضع حديث صلاة الرغائب»[2].

ولا يخفى أنّ وضع الحديث سيكون مانعاً من الإتيان بتلك الصلاة حتى برجاء المطلوبية، ولا يجدي التمسك بقاعدة التسامح في أدلة السنن، كما سنشير لاحقاً.

المطلب الرابع: الموقف الفقهي من الصلاة

بعد أن تعرفنا على ضعف سند الرواية، لا بد أن نطل على الموقف الفقهي منها، فكيف تلقى الفقهاء صلاة الرغائب؟

أولاً: موقف الفقهاء من أهل السُّنة

المشهور لدى فقهاء أهل السُّنة أنّ صلاة الرغائب موضوعة، ولا أصل لها، وقد صرح بذلك فقهاؤهم، وكتبت حول ذلك الرسائل والكتب، وإليك التوضيح:

1 ـ كلمات فقهاء ومحدثي السُّنة

ففي كتاب «الموضوعات» لابن الجوزي (ت: 597هـ): «هذا حديث موضوع على رسول اللّه (ص)، وقد اتهموا به ابن جهيم ونسبوه إلى الكذب، وسمعت شيخنا عبد الوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عليهم جميع الكتب فما وجدتهم»[3].

وقال الفقيه الشهير محيي الدين بن شرف النووي (ت 676 هـ): «الصلاة المعروفة بصلاة الرغائب وهي اثنتي عشرة ركعة تُصلى بين المغرب والعشاء ليلة أول جمعة في رجب، وصلاة ليلة نصف شعبان مائة ركعة، وهاتان الصلاتان بدعتان ومنكران قبيحتان، ولا يغتر بذكرهما في كتاب «قوت القلوب» و«إحياء علوم الدين» ولا بالحديث المذكور فيهما، فإنّ كل ذلك باطل، ولا يغتر ببعض من اشتبه عليه حكمهما من الأئمة فصنف ورقات في استحبابهما، فإنه غالط في ذلك. وقد

---

(1) **الموضوعات**، ج2، ص125.
(2) **البداية والنهاية**، ج12، ص21، وراجع أيضاً: **لسان الميزان** لابن حجر، ج4، ص238.
(3) **الموضوعات**، ج 2، ص 125.

صنف الشيخ الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي كتاباً نفيساً في إبطالهما فأحسن فيه وأجاد رحمه الله»[1].

وقال النووي أيضاً بعد أن ذكر حديثاً ينهى عن تخصيص ليلة الجمعة بقيام: «واحتج به العلماء على كراهة هذه الصلاة المبتدعة التي تسمى الرغائب، قاتل اللّه واضعها ومخترعها، فإنها بدعة منكرة من البدع التي هي ضلالة وجهالة وفيها منكرات ظاهرة وقد صنف جماعة من الأئمة مصنفات نفيسة في تقبيحها وتضليل مصليها ومبتدعها ودلائل قبحها وبطلانها وتضلل فاعلها أكثر من أن تحصر»[2].

وقال: محمد بن أحمد الشربيني الشافعي (ت: 977هـ): «قال في المجموع: ومن البدع المذمومة: صلاة الرغائب اثنتا عشرة ركعة بين المغرب والعشاء ليلة أول جمعة من رجب»[3].

وفي كشف الخفاء للعجلوني: «ومن الأحاديث الموضوعة ما جاء في فضيلة أول ليلة من رجب الصلاة الموضوعة فيها التي تسمى صلاة الرغائب لم تثبت في السُّنة ولا عند أئمة الحديث وإن ذكرها صاحب الإحياء وصاحب مؤنس القلوب..»[4].

وفي إعانة الطالبين للبكري الدمياطي الشافعي (ت:1310هـ): «ومن البدع المذمومة التي يأثم فاعلها ويجب على ولاة الأمر منع فاعلها صلاة الرغائب اثنتا عشرة ركعة[5]، ولشدة استحكامها في النفوس كان بعض الناس من أهل الروم يحتالون بنذرها لتخرج من النفل والكراهة مع أن ذلك باطل»[6]، لأن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحاً في نفسه قبل تعلق النذر به، وقد ألف بعض علماء السُّنة كتاباً مستقلاً فيها وهو العلامة نور الدين المقدسي أسماه «ردع الراغب في صلاة الرغائب» وقد ذُكر أنّه «أحاط فيه بغالب كلام المتقدمين والمتأخرين من علماء المذاهب الأربعة»[7]، وممن صرح بكونها بدعة الشيخ منصور البهوتي (ت 1051)[8]. ويتحدث العلامة المباركفوري (ت:1353هـ) عن صلاة مبتدعة في رأيه وهي صلاة ليلة النصف من شعبان المعروفة بالصلاة

(1) **المجموع**، ج 4، ص 56.
(2) **شرح صحيح مسلم**، ج 8، ص 20.
(3) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، ج1، ص108، وذكر نحوه في **مغني المحتاج**، ج1، ص225.
(4) **كشف الخفاء**، ج2، ص417.
(5) **إبانة الطالبين**، ج1، ص312.
(6) انظر: **البحر الرائق** ابن نجم المصري (ت:97هـ)، ج2، ص93، **وحاشية رد المحتار**، ج2، ص27.
(7) **رد المحتار**، ج2، ص27.
(8) **كشف القناع**، ج1، ص539. قال: «وأما صلاة الرغائب والصلاة الألفية ليلة نصف شعبان فبدعة لا أصل لهما».

الألفية وهي مائة ركعة بالإخلاص عشراً عشراً ويذكر أنهم اهتموا بها أكثر من الجُمع والأعياد مع أنها موضوعة ولم يأت بها خبر إلّا ضعيف أو موضوع، ثم يقول: «وأول حدوث لهذه الصلاة ببيت المقدس سنة 448هـ وقد جعلها جهلة أئمة المساجد مع صلاة الرغائب ونحوهما شبكة لجمع القوم وطلباً للرياسة»[1].

وقال الفتني (ت:986هـ) في تذكرة الموضوعات: «وصلاة الرغائب موضوع بالاتفاق، في اللآلي: «فضل ليلة الرغائب واجتماع الملائكة مع طوله وصوم أو دعاء وصلاة اثنتي عشرة ركعة بعد المغرب مع الكيفية المشهورة» موضوع رجاله مجهولون قال شيخنا وفتشت جميع الكتب فلم أجدهم، وفي شرح مسلم للنووي احتج العلماء على كراهة صلاة الرغائب بحديث «لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام»، فإنها بدعة منكرة من بدع الضلالة والجهالة وفيها منكرات ظاهرة قاتل اللّه واضعها ومخترعها، وقد صنف الأئمة مصنفات نفيسة في تقبيحها وتضليل مصليها ومبدعيها ودلائل قبحها أكثر من أن تحصى، وفي جامع الأصول قال بعد ما ذكر صلاة الرغائب مع الكيفية المعروفة واستجابة الدعاء بعدها هذا الحديث مما وجدته في كتاب رزين ولم أجده في واحد من الكتب الستة والحديث مطعون فيه، وفي تذكرة الآثام أن بعض المالكية مرّ بقوم يصلون الرغائب وقوم عاكفين على محرَّم فحسَّن حالهم على المصلين، لأنهم يعلمون أنهم يقعون في معصية، فلعلهم يتوبون وهؤلاء يزعمون أنهم في عبادة، وفي رسالة السماع للمقدسي: اعلم أن للشيخ ابن الصلاح اختيارات أُنكرت عليه، منها اختياره صلاة الرغائب بعد المائة الرابعة والثمانين سنة ولا مزية لهذه الليلة عن غيرها واتخاذها موسماً وزيادة الوقود[2] فيها بدعة مما يترتب عليه من اللعب في المساجد وغيرها حرام والإنفاق فيها والأكل من الحلوى [أو: الحلواء] وغيرها فيها، وأحاديث فضلها وفضل صلاتها كلّها موضوعة بالاتفاق، وقد جرت مناظرات طويلة في أزمنة طويلة بين الأئمة وأبطلت فله الحمد، وفي حديث حسن: «من أحيا سُنّة وأمات بدعة كان له أجر مائة شهيد»[3].

وممن صرح بكونها موضوعة: العلامة الشوكاني قال: «وقد اتفق الحفاظ على أنّها موضوعة، وألّفوا فيها مؤلفات وغلّطوا الخطيب في كلامه فيها...»[4].

---

(1) **تحفة الأخوذي شرح جامع الترمذي**، ج3، ص367، وفي **فتح المعين** للمليباري الهندي، ج1، ص312 تصريح بكونها بدعة قبيحة وأحاديثها موضوعة، **البداية والنهاية** لابن كثير، ج3، ص135: «ليلة الرغائب التي أحدثت فيها الصلاة المشهورة ولا أصل لذلك واللّه أعلم». وفي **المجموع** للنووي، ج4، ص56 تصريح ببدعيتها.

(2) هكذا في المصدر، والصحيح الوقوف.

(3) **تذكرة الموضوعات**، ص43 ـ 44.

(4) **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، ص 48.

في المقابل، وإزاء هذا الاتجاه العام الذاهب إلى تحريم صلاة الرغائب والحكم ببدعيتها لدى فقهاء أهل السُّنة، فإنّ بعض علمائهم ولا سيّما من ذوي الاتجاهات الصوفية ذهبوا إلى القول بمشروعيتها، وعلى رأس هؤلاء يأتي الغزالي في إحياء علوم الدين وكذلك أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب[1]، وهكذا فقد اختار هذا الرأي الشيخ ابن الصلاح (ت: 577هـ)[2]، ولكن قد عرفت أنّ المحققين من علمائهم رموا هذا الرأي بالضعف واستهجنوا منه، واستغربوا من وثوق هؤلاء بالخبر مع تهالكه وضعف مستنده.

ب ـ المؤلفات السُّنيّة في بدعيّة صلاة الرغائب

وقد ألّف علماء السُّنة العديد من الكتب والرسائل بشأن بدعية صلاة الرغائب، وإليك بعض هذه المؤلفات:

1 ـ تحفة الحبائب بالنهي عن صلاة الرغائب، تأليف: محمد بن محمد الخضري الشافعي مفتي الشام[3].

2 ـ ردع الراغب عن صلاة الرغائب، تأليف: علي بن غانم المقدسي (ت:1004هـ)[4]، وقيل إنّه: «أحاط فيه بغالب كلام المتقدمين والمتأخرين من علماء المذاهب الأربعة»[5].

3 ـ محاورة أبطال الغرائب في إبطال صلاة الرغائب، تأليف: الشيخ سريجا بن محمد الملطي (ت: 788هـ)[6]، وهدية العارفين[7].

4 ـ الترغيب عن صلاة الرغائب لمؤلفه: عبد العزيز بن عبد السلام خطيب جامع دمشق (كان حياً من سنة 637) حكم فيه بكونها بدعة[8].

5 ـ اللمع، من تأليف الشيخ أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي أبو شامة (ت 665 هـ) وهو كتاب في إبطالها[9].

ثانياً: موقف فقهاء الشيعة الإماميّة

لا يخفى أنّ فقهاء الشيعة لم يأتوا على ذكر صلاة الرغائب إطلاقاً في كتب الفقه في عداد

---

(1) انظر: **كشف الظنون**، ج2، ص1081.

(2) انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ج23، ص143.

(3) **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ج1، ص365.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص840.

(5) **رد المحتار** ج2، ص27.

(6) **كشف الظنون**، ج2، ص1592.

(7) **إسماعيل باشا البغدادي**، ج1، ص383.

(8) **كشف الظنون**، ج2، ص1081.

(9) راجع: **المجموع للنووي**، ج 4، ص 56.

الصلوات المستحبة بمن في ذلك مشهور الفقهاء الذين يعملون بقاعدة التسامح استناداً إلى أخبار «من بلغ»، ولو أنّ روايات هذه الصلاة وصلت إليهم ـ ولو بطرق ضعيفة ـ لنصّوا على استحبابها، كما نصّوا على استحباب الكثير من الصلوات في كتبهم الفقهية، وإنّ مراجعةً سريعة لمؤلفات الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وابن البراج وأبو الصلاح والمحقق الحلي والشهيدين وغيرهم من الأعلام ستفضي إلى نتيجة واضحة وهي أنّ هذه الصلاة لا عين لها ولا أثر في مصنفاتهم وكتبهم ورسائلهم الفقهية على تعددها وتنوعها. ويكاد المرء يقطع بأنّ الشيعة لم يعرفوا عن هذه الصلاة شيئاً في تلك الأزمنة، ولا صلّوها إلى أن أدخلها بعض المتأخرين في كتب الأدعية.

أجل، وردت الإشارة إلى صلاة الرغائب عرضاً في بعض كلمات بعض الفقهاء المتأخرين، كالمحقق الأردبيلي[1]، والمحقق السبزواري[2]، والمحقق النراقي[3]، ومن المتأخرين الذين أوردوها في رسائلهم العملية: الشيخ محمد أمين زين الدين[4].

وهكذا ألّف بعض العلماء وهو الشيخ محمد علي بن أبي طالب بن عبد اللّه الزاهدي الكيلاني الأصفهاني المولد المتوفى سنة 1811هـ «كتاب المواهب في ليلة الرغائب»[5].

ولكن فيما عدا ذلك، فإنّا لا نجد أية إشارة لها، بل نجد صمتاً أو إهمالاً مطلقاً لهذه الصلاة في مختلف المصادر الفقهية، كما ذكرنا، بل لم نجد لها ذكراً في الكتب المتخصصة بالأدعية وأعمال الأيام ونحوها، فلم يتعرض لها الشيخ المفيد في مسار الشيعة ولا الشيخ الطوسي في مصباح المتهجد، ولا القطب الراوندي (ت: 573هـ) في الدعوات، أجل ذكرها العلامة في مصباح الصلاح، وذكرتها بعض كتب الأدعية المتأخرة زمناً على العلمين (ابن طاووس والعلامة الحلي) كالكفعمي (ت: 905هـ) في مصباحه، والمامقاني في المرآة، والشيخ القمي في مفاتيح الجنان والسيد الأمين في مفتاح الجنات.

والظاهر أن موقف علماء الزيدية هو الحكم ببدعية صلاة الرغائب، قال أحمد بن المرتضى (840هـ) في شرح الأزهار بعد أن ذكر صلاة الرغائب بكيفيتها المذكورة: «قلت: قد صرّح النقاد بأنّ الحديث المروي في صلاة الرغائب موضوع وأنّها حدثت في آخر القرن الخامس في بيت المقدس»[6].

---

(1) **مجمع الفائدة**، ج2، ص43.
(2) **ذخيرة المعاد**، ج1، ق2، ص204.
(3) **مستند الشيعة**، ج4، ص 105.
(4) **كلمة التقوى**، ج2، ص96.
(5) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 23، ص 242.
(6) **شرح الأزهار**، ج1، ص397.

المطلب الخامس: تقييم وتحقيق

ثم وفي المحصلة يمكن القول: إنّ هذه الصلاة لا أصل لها في الشريعة الإسلامية، وبالإضافة إلى ما تقدم من أن سند الصلاة ضعيف للغاية وقد اتهم ابن جهضم بوضعها وهو رجل روى الغرائب التي لا أصل لها، واللافت أنّه رواها عن أشخاص مجهولين لا يعلم وجودهم، اثنان منهما نسبا إلى البصرة مجهولين، والثالث هو شخص صنعاني. بالإضافة إلى ذلك فإنّ ثمة ملاحظات أخرى نسجلها من خلال النقاط التالية:

1 ـ كيف يهمل المحدثون أمر هذه الصلاة؟

لا يخفى على الباحث الخبير خلو روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام والمصادر الحديثية للشيعة الإمامية من ذكر هذه الصلاة، فلم يعهد أنّ أحداً من الأئمة عليهم السلام أو أصحابهم وشيعتهم قد فعلها أو حثّ عليها وإلّا لنُقل ذلك إلينا. وهكذا نلاحظ أنّ مصادر السُّنة المعتبرة قد خلت من ذكر هذه الصلاة، إلى أن ظهرت في القرن الخامس للهجرة وتحديداً سنة 448هـ كما سلف. إنّ صلاةً بهذه الأهمية لناحية فضلها العظيم وثوابها الجزيل كيف يغفل عنها أصحاب الأصول الأولية والكتب الأربعة وغيرهم من المحدثين؟!

2 ـ والفقهاء كيف يهملونها أيضاً؟

إنّ المصادر الفقهية للفريقين (السُّنة والشيعة) لم تأت على ذكر هذه الصلاة، مع عظيم الثواب المذكور عليها والذي لا تكاد تصل إليه صلاة أخرى، فلو أنّها قد صحت عندهم أو وردت في بعض الروايات ـ ولو الضعيفة ـ لما أهملوا الحديث عن استحباب الإتيان بها، ولو على قاعدة التسامح في أدلة السنن، مع أنهم تعرضوا لأعمال لا تبلغ في الأهمية مستوى هذه الصلاة.

والفقهاء الشيعة السابقون على العلامة الحلي لم يتطرقوا إلى هذه الصلاة لا من قريب ولا من بعيد ـ كما أسلفنا ـ حتى في كتب الأدعية وأعمال الأيام ونحوها، بل إنّ العلامة الحلي نفسه لم يذكرها في شيء من كتبه الفقهية سواء المختصرة أو المتوسطة أو المطولة منها، وإنما ذكرها في إجازته لبني زهرة، وفي مصباح الصلاح، وهذا لا يدل على تعويله عليها، لأنّه في الإجازة كان بصدد إعطاء إجازة لما وصلت إليه روايته من الأحاديث، بصرف النظر عن صحتها أو وثوقه بها. وأما المصباح فهو من كتب الأدعية المبنية على التسامح. اللهم إلا أن يقال: إنّ العلامة لا يرى فرقاً بين كتب الفقه وكتب الأدعية كما سيأتي في كلامه.

3 ـ الرواية مذكورة في كتب العبادة لا الفقه

إنّ السيد ابن طاووس كما تقدم، قد صرّح بأنّه نقل هذه الصلاة من كتب العبادات، وهذا أمر له دلالته، إذ ثمة رأي طرحه الشيخ الجليل ابن ادريس الحلي يشير فيه إلى أنّ ما يذكره الفقهاء في كتب العبادات ليس له تلك الأهمية التي يكتسبها المطلب الذي يذكرونه في كتب الفقه، قال ﵀ في الحديث عن الاستخارة المعروفة بذات الرقاع: «والمحصلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلّا ما اخترناه (اختار شرعية الاستخارة بالمعنى اللغوي وهو طلب الخير من اللّه) دون كتب الفقه»[1].

إلّا أنّ العلامة الحلي ﵀ ضعّف ما جاء في هذا الكلام، قائلاً في ردّه على ابن إدريس الحلي: «وأي فارق بين ذكره في كتب الفقه وكتب العبادات؟! فإنّ كتب العبادات هي المختصة به»[2].

وهكذا فإنّ السيد ابن طاووس علّق على كلام ابن إدريس بأنّ: «الفقه إنّما كان حكم في الشرائع والديانات، لأنّها من جملة العبادات.. فالفقه من جملة العبادات»، ثم أضاف السيد ابن طاووس بعد أن حاول أن يجد لابن إدريس عذراً في كلامه الآنف: «وعلى كل حال سواء كان ذكرها في كتب العبادات أو كتب العمل والطاعات فإنّ المصنف إذا كانت كتبه على سبيل الرواية احتمل أن يقال إنّه ما قصد بذلك الفتوى ولا الدراية، وأمّا إذا كان تصنيفه في العبادات والعمل وللطاعات فقد ضمن على نفسه أن الذي يذكره في ذلك من جملة الأحكام الشرعيّة، وإلّا كان قد دعا الناس إلى العمل بالبدع ومخالفة المراسم الإلهيّة والشرائع النبويّة، فصار على هذا كتب العبادات وكتب العمل والطاعات أظهر في الاحتجاج بما تتضمنه من كتب الفقه أو كتب الروايات»[3].

أقول: ربما كان مقصود الشيخ ابن ادريس أنّ كتب العبادات وهي كتب الأدعية والزيارات مبنية على التسامح في أدلة السنن، ولا تتعرض لعملية نقد وتمحيص كالتي تتعرض لها المباحث الفقهية.

4 ـ وقفة مع مضمون الرواية

ومن الضروري أن نسجل وقفة مع مضمون الرواية، فإنّ هذا المضمون المبالغ في جعل الثواب الكبير على هذه الصلاة هو مدعاة للإشكال:

أولاً: من جهة أنّ هذا الثواب العظيم إذا كان بالفعل مجعولاً من قبل اللّه تعالى على هذه الصلاة فكيف يهمله الصحابة والتابعون، إنّ الثواب العظيم المجعول عليها هو مدعاة للاهتمام بها

---

(1) **السرائر**، ج1، ص54.
(2) **مختلف الشيعة**، ج2، ص355.
(3) **فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات**، ص292.

وانتشارها والعمل بها من قبل المسلمين والعباد الصالحين، وما كان ليخفى أمرها بحيث لم تعرف إلّا في القرن الخامس للهجرة!

ثانياً: ومن جهة التحفظ إزاء مثل هذه الروايات التي تجعل هذا الثواب الجزيل على أعمال عبادية محدودة، فثواب صلاة الرغائب لم نجده في أعظم الأعمال العبادية، حتى قال ابن الجوزي: «وإني لأغار لرمضان ولصلاة التراويح كيف زوحم بهذه»[1]. ولسنا نشك إطلاقاً في سعة كرم اللّه وعظيم ثوابه، ولا يحق لنا أن نحدّ من كرمه وجزيل عطائه ولطفه، فهو واسع الرحمة ويعطي الكثير بالقليل، إلّا أنّ شكنا ينطلق من أنّ مثل هذه الألسنة التي تمنح هذا الثواب الجزيل على العمل اليسير ربما تكون سبباً لتزهيد الناس في فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وقد تعرضنا لهذا الأمر في كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي» فراجع.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الاستغلال الخاطئ والسيئ للثواب المجعول في الروايات لا يعني كونها موضوعة، ولا سيما أنّ غفران الذنوب ولو كانت مثل زبد البحر أو نحوه إنما هو وارد على سبيل المقتضى المتوقف تأثيره على عدم المانع وهو فعل المعاصي، أي إنّ غفران الذنوب إنما هو «بشرطها وشروطها».

5 ـ تبرير مشروعية الصلاة على ضوء قاعدة التسامح

وفي المحصلة، فإنّه لا يمكن ـ في ضوء ما تقدم ـ إثبات استحباب هذه الصلاة، لعدم نهوض دليل يعتد به لإثبات الاستحباب، وهذا أمر واضح وليس موضع تشكيك، ولكن مع ذلك فقد يتم تبرير الاستحباب الشرعي، بناءً على تماميّة قاعدة التسامح في أدلة السنن، وعلى الأقل لو لم تنهض القاعدة لإثبات الاستحباب فلا أقل من أنها تكفي لتحقق احتمال مطلوبية العمل، فيؤتى به برجاء المطلوبية. «قال ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني في كتاب «تبيين العجب بما ورد في فضائل رجب» ما لفظه: «اشتهر أن أهل العلم يتسامحون في إيراد الأحاديث في الفضائل وإن كان فيها ضعف ما لم تكن موضوعة»[2].

ولكن يمكن التعليق على ذلك بأنّ قاعدة التسامح غير تامة في نفسها، كما هو واضح لدى الأعلام المتأخرين، فلا يمكن إثبات الاستحباب الشرعي بالاستناد إليها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الإتيان بها بعنوان الرجاء قد يستشكل فيه باعتبار موضوع القاعدة هو بلوغ الثواب عن النبي (ص)، ومع كون الرواية موضوعة فلا مجال شرعاً للإتيان بها ولو بعنوان الرجاء.

---

(1) **الموضوعات**، ج 2، ص 126.
(2) نقله السيد حسن الصدر في **نهاية الدراية**، ص 285.

ربما يقال: إنّ الجزم بكون الرواية موضوعة دعوى مبالغ بها، إذ احتمال الصدور عن النبي (ص) قائم ولا راد له وذلك كاف لتصحيح الإتيان بالعمل بقصد الرجاء، ولا يمنع من ذلك (الإتيان بالعمل بقصد الرجاء) إلّا إذا حصل العلم وجداناً أو تعبداً بكذب الخبر.

هذا ولكن في البحث الآتي لقاعدة التسامح سنرى عدم كفاية هذا الاحتمال.

خامساً: دعاء «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك».

هذه الفقرة وردت في دعاء مروي عن الناحية المقدسة، مما يدعى به كل يوم في رجب، وقد رواه الشيخ الطوسي في المصباح، وهذا نصّه: «اللهم! إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة أمرك المأمونون على سرك المستبشرون بأمرك الواصفون لقدرتك المعلنون لعظمتك، أسألك بما نطق فيهم من مشيتك فجعلتهم معادن لكلماتك وأركاناً لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك، فتقها ورتقها بيدك، بدؤها منك وعودها إليك، أعضاد وأشهاد ومناة وأذواد وحفظة ورواد...»[1]. ورواها ابن طاووس في الإقبال، بسنده عن جده أبي جعفر الطوسي قال: «ومن الدعوات في كل يوم من رجب ما رويناه أيضاً عن جدي أبي جعفر الطوسي فقال: أخبرني جماعة عن ابن عياش قال: مما خرج على يد الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رحمه الله من الناحية المقدسة ما حدثني به خير بن عبد اللّه، قال: كتبته من التوقيع الخارج إليه»[2]، ورواه الكفعمي في مصباحه[3]، بالسند عينه.

وقد رأى بعض العلماء أن هذه الفقرة من وضع الصوفية، قال الشيخ محمد الخالصي: (1308 ـ 1383 هـ)[4]: «ويجب على المجتهدين أن يُحرِّموا رواية وقراءة أحاديث الغلاة وأدعيتهم، ومن جملة ذلك الحديث الذي يقول إن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قرأ القرآن عند ولادته، أي قبل عشرة عاماً من البعثة النبوية، وكذلك الأدعية الموضوعة ومن جملتها الأذواد[5] والذي وردت فيه

(1) **مصباح المتهجد،** ص 803.

(2) **إقبال الأعمال،** ج 3، ص 214.

(3) **المصباح** للكفعمي، ص 529.

(4) راجع ما كتبه السيد الجلالي عن الشيخ الخالصي ومواقفه وآرائه، ومؤلفاته، **فهرس التراث،** ج 2، ص 461 ـ 462.

(5) الظاهر أن المقصود بها صنف من الأدعية، وهي التي يدعى بها لحماية النفس من المخاوف، قال الجوهري: «الذود: من الإبل: ما بين الثلاث إلى العشر، وهي مؤنثة ولا واحد لها من لفظها، والكثير أذواد. وفى المثل: «الذود إلى الذود إبل»، قولهم «إلى» بمعنى مع، أي إذا جمعت القليل مع القليل صار كثيراً. والذياد: الطرد، تقول: ذدته عن كذا. وذدت الإبل: سقتها وطردتها. والتذويد مثله. وأذدت الرجل: أعنته على ذياد إبله. ورجل ذائد وذواد، أي حامي الحقيقة دفاع. والمذود: اللسان». **الصحاح،** ج 2، ص 471.

العبارة التالية: «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك» الوارد في بعض الكتب في أدعية شهر رجب، وقد قال المجلسي في بحار الأنوار إن هذا الدعاء من اختلاقات الصوفية، ويستند الشيخية إلى هذا الدعاء كثيراً. وحسبما قمت به من تحقيق بخصوص هذا الدعاء الموضوع فقد تبين أنه من اختلاقات المجوس لا الصوفية. وكذلك الدعاء الذي سموه دعاء الفرج وسنده رؤيا رُئِيت في المنام وفيه العبارة التالية: «يا محمد يا علي، يا علي يا محمد اكفياني فإنكما كافيان»، وأمثال ذلك من الأحاديث الموضوعة»[1].

أقول: لنا مع هذه الفقرة من الدعاء وما جاء في كلام الشيخ الخالصي وقفتان:

الوقفة الأولى: هل هذا الدعاء أو خصوص تلك الفقرة موضوعة؟

والجواب: إنّ ما نقله الشيخ الخالصي عن أنّ المجلسي في البحار حكم بكون الدعاء المذكور هو من اختلاقات الصوفيّة، لم نجده في البحار في مظانه[2]، ولعلّ الأمر اشتبه عليه، وخلط بين هذا الدعاء وبين تتمة دعاء عرفة التي صرّح المجلسي بكونها من مختلقات الصوفية، وأمّا تحقيقه الذي تبيّن له فيه أنّ الدعاء المذكور من وضع المجوس فلم نطلّع عليه، لنرى على ماذا استند فيما ذهب إليه. وما نستطيع تأكيده هنا:

أولاً: أن الدعاء ضعيف السند، لجهالة خير بن عبد اللّه، وضعف ابن عياش[3].

وثانياً: أن الفقرة فيها ما يريب.

وهذان الأمران أشار لهما السيد الخوئي، قال في معجم رجاله في ترجمة خير بن عبد اللّه راوي التوقيع المذكور: «خير بن عبد اللّه: روى توقيعاً عن أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد، وروى عنه ابن عياش، ذكره الشيخ في مصباح المتهجد في أعمال شهر رجب. أقول: هو مجهول الحال وابن عياش ضعيف، وتقدم بعنوان أحمد بن محمد بن عبيد اللّه، ومضمون التوقيع الذي أوله: «اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة أمرك»، غريب من أذهان المتشرعة وغير قابل للإذعان بصدوره عن المعصوم عليه السلام»[4]. ولنا عودة إلى كلامه في الوقفة التالية.

---

(1) **علماء الشيعة والصراع مع البدع والخرافات الدخيلة في الدين**، ص 407 ـ 408.

(2) نقل المجلسي هذا الدعاء في **بحار الأنوار**، ج 95، ص 393. ولم يتحدث عن وضعه.

(3) وهو «أحمد بن محمد بن عبيد اللّه بن الحسن بن عياش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري»، قال النجاشي: «كان سمع الحديث وأكثر واضطرب في آخر عمره، وكان جده وأبوه من وجوه أهل بغداد... رأيت هذا الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه، فلم أرو عنه شيئاً وتجنبته، وكان من أهل العلم والأدب القوي وطيب الشعر وحسن الخط، رحمه اللّه وسامحه، ومات سنة إحدى وأربعمائة». **رجال النجاشي**، ص 86.

(4) **معجم رجال الحديث**، ج 8، ص 87.

الوقفة الثانية: ما المقصود بهذه العبارة؟ وهل يمكن صدورها عنهم؟

والجواب:

أولاً: أمّا معنى العبارة، فقد قيل إنّ مرجع الضمير في قوله: «لا فرق بينها..»، إلى المقامات أو الآيات[1]، والمراد بهم الأئمة، قال الميرزا حبيب اللّه الخوئي (1324هـ): «والضمير المجرور في «لها» و«بها» و«بينها» راجعة إلى المقامات وكذلك الضمير المنصوب في «إلّا أنّهم عبادك» وضمير «هم» لذوي العقول، فالمقامات من ذوي العقول، ولا بأس بإتيان الضمير، تارة من غير ذوي العقول وتارة من ذوي العقول، وذلك نحو قوله تبارك وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[2] »[3].

ثانياً: وهل يمكن القبول بهذه الفقرة وغيرها من مضامين الدعاء؟ قد تبيّن اختلاف الكلمات، فبعض العلماء أخذ بها، ولم يجد فيها ما يقضي بردِّها أو ردِّ الدعاء، بل رأى بعضهم أنّ «هذا التوقيع من أسرار اللّه المكنونة المخزونة، والحقائق المودعة فيها تدرك ولا توصف ينالها من كان له قلب»[4]. وقد تمسك القائلون بوحدة الوجود بالفقرة المذكورة[5]. وفي المقابل، عرفت أنّ الشيخ الخالصي ردّه واعتبره من وضع المجوس، وعرفت أيضاً أن السيد الخوئي عدّ الدعاء غريباً عن أذهان المتشرعة وغير قابل للإذعان بصدوره عن المعصوم. والظاهر أنّ نظره في الحكم بغرابته إلى فقرة «لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك»، وهذا فيه شَبَهٌ بلغة الصوفية الغلاة القائلين بحلول اللّه في بعض أوليائه أو أن في هؤلاء الأولياء جنبة إلهية، ولا نجد هذه اللغة المذكورة في هذا الدعاء في سائر أدعيتهم وما روي عنهم ولا سيما في بيان علاقتهم باللّه تعالى. وعدم إذعان المتشرعة بصدور هذا المعنى عن الأئمة، يكشف عن عدم صدوره عنهم، أو لا أقل من أن يبعث على التشكيك بذلك، لأنّ المتشرعة يستقون ثقافتهم منهم فهم تربيتهم.

---

(1) وقال الشيخ التبريزي وقد سئل عن الفقرة المذكورة: «الضمير في بينها في قوله: «لا فرق بينك وبينها». يعود إلى آياتك المراد منها الأئمة، ومنه يتضح عدد الضمير في قوله إلّا أنّهم عبادك فالمراد بهم الأئمة وأمّا قوله: «أسألك بما نطق فيهم مشيئتك»، فهو إشارة التي كلمته (سبحانه وتعالى) التي عبّر عنها في كتابه العزيز بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، **صراط النجاة**، ج 5، ص 306.

(2) سورة البقرة، الآية 31.

(3) **منهاج البراعة**، ج 19، ص 281.

(4) المصدر نفسه، ج 19، ص 281.

(5) قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «وذلك العقل الكلي أو الصادر الأول (ما شئت فعبّر) أو الحقيقة المحمدية متصلة بمبتدئها غير منفصلة عنه، لا فرق بينك وبينها ألا أنهم عبادك وخلقك؛ بدؤها منك وعودها إليك»، **الفردوس الأعلى**، ص 207.

هذا ولكنْ ثمّة كلام آخر للسيد الخوئي في شأن الفقرة المذكورة، فقد نقل عنه قوله في إجابة على سؤال عن معنى الفقرة المذكورة: «لعلّها تشير إلى أنّهم مع بلوغهم في مرتبة الكمال إلى حد نفوذ التصرف منهم في الكون بإذنك، فهم مقهورون لك، لأنهم مربوبون لك، لا حيلة لهم دون إرادتك ومشيتك فيهم بما تشاء، واللّه العالم»[1].

وتوجيهه هذا والذي طرحه على سبيل الاحتمال لا يدفع إشكاله المتقدم، كما لا يخفى، فهو توجيه على فرض التسليم بصدور الفقرة.

سادساً: أحاديث فضائل السور القرآنية

ومن أشهر الأحاديث التي يُنسب وضعها إلى الصوفيّة: الحديث المشهور حول فضائل سور القرآن، سورة سورة، فقد روي عن المؤمل بن إسماعيل، يقول: حدثني شيخ بفضائل سور القرآن الذي يروى عن أبي بن كعب، فقلت للشيخ: من حدثك؟ فقال: حدثني رجل بالمداين وهو حي، فصرت إليه، فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بواسط وهو حي فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بالبصرة فصرت إليه فقال: حدثني شيخ بعبادان فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال لم يحدثني أحد، ولكنّا رأينا الناس قد رغبوا من القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا وجوههم إلى القرآن»[2].

وقال الشهرزوري (ت 643 هـ): «روينا عن أبي عصمة وهو نوح بن أبي مريم أنه قيل له من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذه الأحاديث حسبة». وأضاف: «وهكذا حال الحديث الطويل الذي يروى عن أبي بن كعب عن النبي (ص) في فضل القرآن سورة فسورة، بحث باحث عن مخرجه حتى انتهى إلى من اعترف بأنه وجماعة وضعوه. وإنّ أثر الوضع لبيّن عليه ولقد أخطأ الواحدي المفسر ومن ذكره من المفسرين في إيداعه تفاسيرهم»[3].

وقال السيد حسن الصدر (1354 هـ): «وهذه الأحاديث كذب وافتراء على اللّه ورسوله، وقد أضرّت كثيراً بالإسلام والمسلمين، فغيّرت السنن، وأحدثت البدع، وتلاعبت بالأحكام، وضللت العوام من الناس»[4].

---

(1) **صراط النجاة**، ج 3، ص 317.

(2) **الموضوعات** لابن الجوزي، ج 1، ص 241، **والرعاية في علم الدراية**، ص 157.

(3) **مقدمة ابن الصلاح**، ص 81.

(4) **نهاية الدراية**، ص 24.

سابعاً: أحاديث أخرى

وثمة أحاديث أخرى يرجّح أنها من وضع بعض الصوفية:

منها: الكلام الذي نُسب إلى الإمام الرضا عليه السلام أيضاً بشأن الصوفي ربيع بن خيثم المعروف بـ«الخواجة ربيع» والمدفون في مدينة مشهد الإيرانية، فقد روي أنه قال عليه السلام: «لم يحصل لي فائدة في المجيء إلى خراسان إلّا زيارة الخواجة ربيع»[1]، وهو حديث مكذوب ولا أصل له، كما أوضحنا في كتاب المراقد الدينية، فراجع.

(1) **رياض العلماء**، ج2، ص 287.

المحور الثالث

الغلو والوضع في مجال السيرة الحسينية

من أبرز الحقول التي ظهر فيها الغلو حقل السيرة الحسينية التي يرددها قراء العزاء على منابرهم، ولذلك أسبابه بطبيعة الحال. كما أنّه خلّف العديد من الآثار السلبية، ولعلّ أخطرها شيوع جملة من المقولات المكذوبة والتي لا أصل لها، كما نبّه عليه جمع من الأعلام، وعلى رأسهم السيد محسن الأمين العاملي، والذي ألف رسالة خاصة في هذا المجال، أسماها رسالة التنزيه وتحدث فيها عن عدد من الشوائب والنواقص التي تعرضت لها السيرة الحسينية، ومن أبرزها «الكذب: بذكر الأمور المكذوبة المعلوم كذبها وعدم وجودها في خبر ولا نقلها في كتاب، وهي تُتلى على المنابر وفي المحافل بكرة وعشياً ولا من منكر ولا رادع»[1].

وقد وفقنا اللّه تعالى لتناول هذا الموضوع في أكثر من دراسة، ومن عدة زوايا، بيد أن ما نريد تسليط الضوء عليه هنا هو بيان عدة أمور:

الأول: غلواء العاطفة: دوافع وسلبيات

الثاني: نتائج ذلك على نصوص السيرة

الثالث: إشارة إلى بعض مصادر ذلك

أولاً: غلواء العاطفة: دوافع وسلبيات

لا يخفى أنّه على الرغم من أهميّة البعد العاطفي في التفاعل مع ذكرى الإمام الحسين عليه السلام وطريقة استحضارها، لكنّ البعد المذكور قد يؤسس في حال لم تحكمه الضوابط والموازين إلى حالة غلوٍ وابتعاد عن الحق، على المستويين الفكري والسلوكي، هذا وقد أشرنا في المحور الثاني من الباب الأول إلى أنّ أحد دوافع الغلو هو البعد العاطفي، وقد نبّه الإمام علي عليه السلام على ذلك في قوله ـ فيما روي عنه ـ: «**هلك فيّ رجلان: محب غال، ومبغض قال**»[2].

وعلينا أن نعترف أنه ولأسباب شتى، فإن البعد العاطفي قد غلب على تعاملنا مع ذكرى

(1) **رسائل الشعائر الحسينية**، ج 2، ص 170

(2) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 28.

الحسين بن علي عليه السلام واستحضارنا لها، وغلواء العاطفة في هذا المجال قد انعكس على أكثر من صعيد، أهمها اثنان: أولها: غلو الممارسة، وثانيها: غلو في الخطاب.

أما على الصعيد الأول، وهو غلو الممارسة، فيمكن رصد آثاره فيما يعرف بالطقوس التي تمارس بعنوان الشعائر الحسينية، والكثير منها لم تثبت شعائريتها، كما هو الحال في ظاهرة إدماء الرؤوس/ التطبير، أو غيره من الممارسات الشاذة والتي نرى أنها آخذة بالتوالد بطريقة مريبة، وهذا النحو من الغلو قد وفقنا اللّه تعالى إلى دراسته وبيان أسبابه ومخاطره في دراسة خاصة، حملت عنوان: فقه الشعائر والطقوس ـ التطبير أنموذجاً.

1 ـ العاطفة وحدودها

وأما على صعيد الخطاب، فالملاحظ أنه ـ على مستوى الظاهرة التي لا تمنع من بعض الاستثناءات المميزة ـ أغرق في تصوير الجانب المأساوي للذكرى إلى حدّ الإفراط وتجاوز الحقائق أو إغفالها، مختصراً هذه النهضة المباركة بصور المأساة المروّعة التي تستدر الدمع، حتى أصبح إبكاء الجمهور هو الهاجس الذي يشغل بال الخطيب، وقد يتوقف نجاحه أو فشله عليه! ولعلّ تعاملَ الجمهور الشيعي العام مع مجالس العزاء باعتبارها مجالس للتفريغ العاطفي هو بدوره قد جعل اهتمام قارئ العزاء ينصبّ على الجانب المأساوي، وأضعف اهتمامه باستعراض صور الملاحم والبطولة ودروس العزة والكرامة والإباء فضلاً عن اهتمامه بتحويل المنبر الحسيني إلى مدرسة ثقافية إسلامية عامة، ولهذا قد لا يتطرق الخطيب وربما لا يملك إمكانية التطرق إلى الدور النهضوي والتغييري لثورة الإمام الحسين عليه السلام، وهذا ما جعل الاهتمام لدى الكثير من منظمي المجالس ينصبّ على ملاحظة صوت الخطيب أكثر مما ينصبُّ على كفاءته الفكرية وقدرته التحليليّة.

والمبالغة المشار اليها في استعراض الجانب المأساوي والتي انتهجها كثير من أرباب المنبر الحسيني، لا تخلو من تحريف لأهداف النهضة الحسينية وتشويه لصورة المجالس الحسينية، لأن الهدف الأهم الذي رسمه الأئمة عليهم السلام لهذه المجالس هو أن تقوم، ومن خلال العاطفة، بدور رسالي تثقيفي تربوي يهدف إلى تثقيف الأمة وتزكيتها وتهذيبها وتحصينها ضد محاولات التخدير والتجهيل.

إننا لا ننكر دور العاطفة في إحياء الذكرى، ولكنّ أهل البيت عليهم السلام من خلال حثّهم على إحياء ذكرى الإمام الحسين عليه السلام أرادوا إحياء الإسلام وإحياء الأمة. لقد أرادوها عاطفة واعيةً هادفة، لا تستغرق في الدمعة بعيداً عن أصالة الفكر واستقامة السلوك، وبمعزل عن الاهتمام بقضايا الأمة.

2 ـ سلبيات القراءة العاطفية

إن غلبة المنحى العاطفي على الخطاب العاشورائي خصوصاً، كان لها نتائج سلبية عديدة قد أشرنا إليها بالتفصيل في كتاب «عاشوراء ـ قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء»، ومن أبرز هذه النتائج التي ذكرناها هناك:

أ ـ الانتقائية في التعامل مع نصوص الحدث الكربلائي، بالأخذ بما يثير العاطفة وإهمال ما سوى ذلك.

ب ـ تسرب الخرافة إلى ثقافتنا، فإن سيطرة المنحى العاطفي على وسائل إحياء ذكرى الإمام الحسين عليه السلام، سمحت بتسرّب الخرافة إلى الخطاب العاشورائي، وهذا أمر طبيعي في ظل غياب العقل النقدي واستقالته. والعلامة الفارقة في هذا الخطاب ـ مضافاً إلى اعتماده ثقافة القطيعة مع الآخر ـ هي إغراقه في الحديث عن المعاجز والكرامات دون تثبّت من صحتها وواقعيتها، وإمعانه في سرد القصص الخيالية والحكايات التي هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقيقة.

ج ـ التساهل في العرض التاريخي، فإن الغلّو العاطفي قد ساهم في جعل الطابع العام للخطاب العاشورائي خطاباً متساهلاً في عرض الوقائع التاريخية، فلا يتثبت في نقل الأحداث، ولا يراعي قواعد البحث العلمي في دراسة النصوص التاريخية دراسة تحقيق.

وقد أوضحنا في الكتاب المذكور هذه السلبيات وسواها وعزّزناها بذكر الأمثلة، فليراجع.

ثانياً: نتائج ذلك على نصوص السيرة

إنّ أخطر النتائج المترتبة على غلواء العاطفة هو تأثيرها السلبي على النص العاشورائي، فهو من جهة قد بدا نصّاً عصياً على التحقيق والتوثيق، ومن جهة أخرى فقد جعله ذلك في معرض التحريف بالزيادة والنقيصة، بل والاختراع والوضع، وبيان ذلك:

أ ـ أنّنا نلاحظ أنّ بعض الخطباء والكُتّاب لا يتوثقون من الروايات التي ينقلونها ويتحدثون بها مع الجمهور العام، مع أنّ بعضها ليس له اعتبار تاريخيّ، فضلاً عن الاعتبار الفقهي، وهم يكتفون بنقلها من بعض الكتب، مع أنّ وجود الرّواية في كتاب معتبر ألّفه عالم جليل ـ فضلاً عن أن يكون غير معتبر ـ لا يعني أنّها معتبرة وصحيحة وتصلح للتثقيف العام.

ب ـ ولا يقف الأمر عند حد تلاوة الأخبار غير المعتبرة، بل تجاوزه إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير، فالتسامح وصل حدّ ترويج الأكاذيب بشكل شبه طبيعي ما دام أنها مشجية ومبكية، ولهذا فلا تستغرب إذا وجدت أنّ رواية معينة تُتلى على المنابر صبحاً وعشيةً قد لا يكون لها

وجود ولا أصل في المصادر التاريخية وغيرها، وذلك من قبيل قضية حضور ليلى أم علي الأكبر في كربلاء[1].

ج ـ ويبلغ التساهل في هذا المجال مداه عندما يصبح مصدر بعض الخطباء في سرد الأحداث ونقل الأخبار هو «أرباب المنبر الحسيني»، فيقول لك الخطيب: «نقل أرباب المنابر» أو «حدَّثَ بعض الخطباء» بكذا وكذا.. فالمصدر ـ إذاً ـ هو «بعض الخطباء»! وهكذا ينقل خطيب عن خطيب عن خطيب؛ دون أن تدري أحياناً من هو ذاك الخطيب الذي نقل القضية! وما مدى دقته وتثبته ووعيه وأمانته! وقد يتردد الكلام المنقول على ألسنة الكثيرين، ويتعرّض للزيادة والنقصان، فكلٌ يصيغ الحادثة المزعومة بطريقته الخاصة ويضيف عليها من مخياله!

د ـ وأخطر ما في الأمر أنّ بعض الأخبار التي تُتلى على المنابر الحسينية قد لا يكون لها أصل، أو يطالها التحريف والتلاعب، دون أن تجد مُنْكِراً لذلك، وكأنّه قُدّر للخطاب الحسيني أن يظلّ بعيداً عن التدقيق وعن مراعاة ضوابط التحقيق والتوثيق!

وهذه النقاط قد أشبعناها بحثاً في كتاب «الحسين مصلحاً وثائراً»، فليراجع.

وربما يتذرع بعض الساكتين عن نقد هذه الظاهرة بأنّ احتمال التأثير ضعيف أو شبه منعدم، ما يسقط عنا التكليف الشرعي بالنهي عن المنكر! وهذه ذريعة مرفوضة وحجة غير صحيحة إطلاقاً، فاحتمال التأثير قائم، ولو أنّ العلماء الساكتين ـ كلهم أو جلهم أو بعضهم ـ قاموا بدورهم الرسالي التصحيحي لانحسرت الكثير من السلبيات وتراجعت الكثير من الأكاذيب. على سبيل المثال ذكر العلامة السيد الأمين أن القراء في زمانه كانوا يقرؤون حديثاً ينسبونه إلى أمير المؤمنين ﵇، فقام هو وكذلك الشيخ النوري بالتنبيه إلى كذبه، وها نحن اليوم لم نعد نسمع بهذا الحديث، يقول السيد الأمين: «ولمّا حضر الشيخ موسى شرارة إلى جبل عامل أحضر معه مجموعة كتبها له بعض الذاكرين، فيها الصحيح والسقيم مما يُتلى في مجالس النجف، وكان فيها خبر مقتل أمير المؤمنين ﵇. وفيه كلام للأصبغ بن نباتة يخاطب به أمير المؤمنين ﵇ وقد زيد فيه كلام مسجع منمق، منه: «أنّ البرد لا يزلزل الجبل الأصم، ولفحة الهجير لا تجفف البحر الخضم، والليث يضرى إذا خدش، والصل يقوى إذا ارتعش»، ونحو ذلك، وكان الشيخ موسى يتلوه ويعجب من بلاغته. ولما كتبت مقتل أمير المؤمنين في «المجالس السنية» لم أجد له أثراً في كتاب! وسمعت الميرزا حسين النوري مرة في داره ينكره على المنبر ويقول: إنه لا أصل له. وفي تلك المجموعة عدة أحاديث موضوعة وبعض الذاكرين يزيد عبارات وجملاً محزنة ليهيج بها السامعين»[2].

---

(1) أوضحنا هذا الأمر في كتاب: **الحسين ثائراً ومصلحاً**، ص 245 وما بعدها.

(2) **أعيان الشيعة**، ج 10، ص 361 ـ 363.

ثالثاً: غلو في المصادر والكتب

وفي هذا المجال تبرز أمامنا معضلة بعض الكتب التي أسهمت في التأصيل للغلو والمبالغة والتساهل على مستوى الخطاب العاشورائي، أو الترويج لأحاديث غير معتبرة، ومع أنّ دأب العلماء الأبرار الأتقياء ـ كما يقول العلامة المحدّث الشيخ النوري ـ أنهم «لا ينقلون عن الكتاب الذي عرف صاحبه باللامبالاة في نقل الحديث، بأن لا يفرّق في نقله بين الأخبار الموهونة وغير الموهونة، ولا يميز بينها في مقام النقل، فلا تراه يردّ خبراً على الإطلاق»[1]، لكن هذا الأمر لم ينسحب بشكل كلي وتام على كل المجالات، فمجال الخطابة الحسينية، لأسباب شتى، ظلّ عصياً على هذه الدقة والصرامة الضرورية، وواحد من هذه الأسباب هو ما تقدم ذكره من غلبة التعامل العاطفي مع القضيّة.

ومما يؤسف له أنّ الكتب غير المعتبرة في هذا المقام كثيرة وهي لا تزال متداولة ومنتشرة ويتم طبعها باستمرار، وفيما يلي نشير إلى اثنين منها:

الكتاب الأول: «إكسير العبادات وأسرار الشّهادات»

وحديثنا حول هذا الكتاب سيكون في النقاط التالية:

1 ـ مؤلف الكتاب

إن الكتاب المذكور هو من تأليف العالم الجليل آقا بن عابد بن رمضان بن زاهد الشيرواني، الدربندي، الحائري المعروف بالفاضل الدربندي، ولد حدود سنة 1208هـ في دربند، وهي قرية بنواحي طهران، ونسب إلى شيروان وهي مدينة من بلاد تركستان التي أخذتها روسيا من دولة إيران، وكانت وفاته سنة 1286 هـ[2].

ولا شك أنّ الدربندي عالم جليل وفقيه مقتدر، يقول السيد الأمين في نعته: «فقيه أصولي متكلم محقق مدقق جامع للمعقول والمنقول كثير الجدل معروف بذلك لا يفتأ يعترض أستاذه في مجلس درسه خشن الكلام في المذاكرة حتى نفر الطلاب منه خرج من دربند إلى كربلاء لطلب العلم وناصب البابية أيام ظهورهم في كربلاء وحاولوا اغتياله.. وكان يعظ في طهران ويرقى المنبر في عاشوراء ويذكر خبر مقتل الحسين عليه السلام ويبكي ويلطم على رأسه ويظهر أشد الجزع ويبكي الناس لبكائه»[3].

---

(1) **اللؤلؤ والمرجان** ص 226.

(2) راجع: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 279، **وأعيان الشيعة**، ج 2، ص 87، **ورسائل في دراية الحديث**، ج 2، ص 71.

(3) **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 87.

2 ـ كتاب أسرار الشهادة

وأمّا كتابه المذكور وهو المعروف اختصاراً بـ«أسرار الشهادة»، فهو كما قيل: «من أشهر كتب المقتل وأوسعها تفصيلاً، يعتمد عليه عامة خطباء المقتل دون غيرهم»[1]. وهو «مرتب على أربعة وأربعين مجلساً، وقدم لها اثنتي عشرة مقدمة وذيّل المجالس بتذييل وخاتمة في كل منهما مجالس عديدة. ألفه [في] مدة ثمانية عشر شهراً. وفرغ منه صبيحة يوم الجمعة منتصف ذي القعدة سنة 1272هـ»[2].

بيد أنّ الكتاب المذكور هو من أكثر الكتب المشتملة «على الأكاذيب الواضحة والأخبار الواهية»، على حدّ تعبير المحدث النوري الآتي، وقد تضمن العديد من الأخبار التي لا أصل لها فيما يتصل بسيرة الإمام الحسين عليه السلام وما جرى عليه. وطبيعي فإنّ تكذيب الروايات لا يعني تكذيب الكاتب، فقد يكون له أكثر من عذر لإيرادها. وأما كيف يروي عالم فاضل أخباراً موضوعة ومكذوبة فهذا ما سوف يأتي التطرق إليه لاحقاً.

أ ـ «أسرار الشهادة» في نظر الأعلام

أعتقد أنّ المحدث النوري المعاصر لهذا الشيخ قد أوضح الأمر بشكل جلي حول شخصية الدربندي وذهنيته وكيفية جمعه لكتابه المذكور، ومصادره التي اعتمدها في تأليفه، مؤكداً أنّه لا يمكن الوثوق بكتابه، وإن كان هو رجلاً صالحاً في نفسه.

ومن أهم الدلائل التي استوقفت المحدث النوري رحمه الله ودعته للتصريح بعدم الوثوق بكتاب «أسرار الشهادة» أنّ الفاضل الدربندي رحمه الله قد اعتمد على بعض المجاميع المجهولة مصدراً لكتابه، مع أن بعض كبار الفقهاء آنذاك قد نهى عن نشر ذلك المجموع أو قراءته، لما تضمنه من الأكاذيب.

يقول المحدث النوري: «ولا أزال أذكر أنّه حينما كنت مجاوراً بكربلاء المقدسة أيام دراستي على علامة عصره الشيخ عبد الحسين الطهراني، طاب ثراه، الذي ليس له في التبحّر والفضل والإتقان عديل جاءه سيد عربي قارئ عزاء من الحلة وكان أبوه من وجهاء الطائفة وقد ورث عنه كتباً قديمة، فأراد أن يستعلم حال أحد الكراسات التي ورثها عن أبيه هل هو معتبر أم غير معتبر، ولم يكن لذلك الكرّاس بداية ولا نهاية. وقد كتب في حاشيته هذا من مؤلفات العالم الفلاني (هو العالم شهاب الدين العاملي راجع أسرار الشهادة). من علماء جبل عامل من تلامذة المحقق صاحب المعالم. وبما أنّ اسمه موجود في تراجم الرجال فقد أمكن الاستعلام عن حاله فلم يوجد بين مؤلفاته اسم

(1) **فهرس التراث**، ج 2، ص 166.
(2) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 279.

ذلك «المقتل» وعندما طالع رحمه الله في ذلك الكتاب أدرك أنّه لكثرة اشتماله على الأكاذيب الواضحة والأخبار الواهية لا يحتمل أن يكون مؤلفه عالماً فنهى ذلك السيد عن نشره والنقل عنه. ولكن بعد عدة أيام اطّلع عليه في بعض المناسبات، أحد الفضلاء المعروفين الساكنين العتبات العالية فأخذه من السيد. وبما أنّه كان مشغولاً بتأليف كتابه أسرار الشهادة فقد أدرج فيه روايات ذلك الكتاب وأضافها إلى الأخبار الواهية المجعولة التي لا حصر لها الموجودة في كتابه المزبور فاتحاً بذلك للمخالفين أبواب الطعن والسخرية والاستهزاء، وقد وصلت به همّته إلى درجة أنّه جعل جيش الكوفة مليوناً وستماية ألف منهم مليون راجل والباقي فرسان مهيئاً بذلك لجماعة قراء العزاء ميداناً فسيحاً لا يبلغون منتهاه مهما أطلقوا لأنفسهم العنان. وقد أوغلوا في الافتراء على علمائنا العظام بكثرة تردادهم قول: «قال الفاضل الدربندي». والفاضل المذكور من العلماء المبرزين والأفاضل المعروفين وليس لإخلاصه لخامس آل العبا عليهم آلاف التحية والسلام حدٌّ ولا نظير، **إلا أنّ هذا الكتاب ليس له أي وقع ولا اعتبار لدى علماء هذا الفن وجهابذة الحديث والسير، بل إنّ الأخذ عنه والاعتماد عليه يدل على ضعف الناقل وقلّة بصيرته في الأمور**، بل إنّ نفس المؤلف يعترف في كتابه بضعف رواياته ويبرز بعض العلامات الدالة على كذبها ووضعها إلا أنّه راح يبرر سبب نقله لها فكان شريكاً فيما سببته تلك الروايات من الفساد»[1].

وقال السيد محسن الأمين عن الكتاب المذكور: «إكسير العبادات في أسرار الشهادات المشهور بأسرار الشهادة في واقعة الطف أتى فيه بالغرائب وبأمور توجب عدم الاعتماد عليه، طُبع مراراً، وترجمه بعض العلماء بالفارسية وسماه أنوار السعادات والترجمة مطبوعة». ثم ذكر السيد الأمين كتابه الآخر وهو «السعادة الناصرية» ألفه لناصر الدين شاه، بالفارسية مطبوع، وهو ترجمة لبعض أسرار الشهادات... رأيت فيه كثيراً من الغرائب والأخبار التي لم يذكرها مؤرخ ولا يقبلها عقل»، ثم ذكر السيد الأمين كتاباً آخر له وهو «جواهر الإيقان» وهو مقتل فارسي، ليختم بالقول: «وبالجملة قد أكثر في مؤلفاته النقلية من الأخبار الواهية، بل أورد ما لا تقبله العقول ولم تصدقه النقول عفا اللّه عنا وعنه بكرمه»[2].

وقال المحدث المؤرخ الشيخ عباس القمي: «وأسرار الشهادة مشتمل على مطالب لا يمكن الاعتماد عليها»[3].

(1) **اللؤلؤ والمرجان**، ص 200 ـ 201.
(2) **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 88.
(3) **الفوائد الرضوية**، ص 54.

ب ـ من غرائب الكتاب

والمضامين الغريبة والتي لا أصل لها في هذا الكتاب والتي يشير إليها هؤلاء الأعلام كثيرة، ونكتفي بذكر نموذج واحد، وهو ما نبّه عليه النوري من أنّ جيش أهل الكوفة بلغ مليوناً وستماية ألف مقاتل، وأنّ يوم عاشوراء كان سبعين ساعة، وهذا أمر يكذبه التاريخ، يقول النوري: «ومن المطالب العجيبة التي نقلها لي مشافهة أنّه سمع فيما مضى أنّ العالم الفلاني قال أو روى أنّ يوم عاشوراء كان سبعين ساعة. وأنّه كان يستغرب ذلك حينها ويتعجب من ذلك النقل لكنه حينما فكر وتأمل في وقائع اليوم العاشر تأكّد وتيقّن أنّ ذلك النقل صحيح وأنّ تلك الوقائع لم يكن لها لتحصل لولا تلك المدة من الزمن. هذا حاصل كلامه وإن كنت لا أذكر نص عبارته بسبب طول المدة وقد قوّى هذه الفكرة في كتابه. ويمكنك أن تعرف من خلال هذه الفقرة كيفية تفكيره»[1].

3 ـ ما السر فيما وقع فيه الدربندي؟

وهنا قد يطرح سؤال وهو أنه كيف يمكن لفقيه وعالم جليل وورع أن يقع فيما وقع فيه الفاضل الدربندي، فيروي أمثال هذه الحكايا المستهجنة ويؤلف كتاباً معتمداً فيه على مصادر غير ذات قيمة علميّة؟

والجواب: إنّ ذهنيّة الكاتب أو الخطيب هي الأساس في ذلك، فبعض الناس لديه نوع من سلامة النفس وبساطتها ما يجعله سريع التصديق بالأخبار، ولا سيّما عندما يدخل البعد العاطفي في البين، فإنه قد يعطّل العقل ويشلّه عن التفكير، وهذا ما أشار إليه الشيخ النوري الذي قال في مستهل كلامه الآنف مما هو كالتمهيد لحديثه عن الفاضل الدربندي وكتابه: «وقد يكون الداعي في بعض الأحيان إلى إيراد هكذا أمور ضعيفة كثرة إخلاص المؤلف وشوقه لنشر فضائل أهل البيت عليهم السلام وحرصه على البكاء على مصائب سادات الأنام عليهم السلام، مع عدم تمكنه من تمييز الصحيح من الفاسد فلا يلتفت لذلك ولا يفرق بينهما، إذ إنّ غرضه تعظيم وتكبير تلك المصائب وإحراق القلوب، فكل ما كان سبباً لذلك «فأهلاً وسهلاً» على حد تعبير بعض الظرفاء من هذه الطائفة، بل وصل بهم الحد إلى درجة أنّهم يوردون الأخبار الواهية والنكات السخيفة والاستحسانات الباردة مما يعتقدون أنّه متين ومحكم فيدرجونه في عداد الأحاديث المعتبرة»[2].

وهكذا فقد أرجع الآقا بزرك الطهراني السبب في إيراد الدربندي للأخبار غير الموثوقة، إلى

---

(1) انظر: **اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر**، ص 200 ـ 201.
(2) المصدر نفسه، ص 200.

طيبته، قال: «ومن شدة خلوصه وصفاء نفسه نقل في هذا الكتاب أموراً لا توجد في الكتب المعتبرة وإنما أخذها عن بعض المجاميع المجهولة اتكالاً على قاعدة التسامح في أدلة السنن مع أنه لا يصدق البلوغ عنه بمجرد الوجادة بخط مجهول. وقد تعرض شيخنا في اللؤلؤ والمرجان إلى بعض تلك الأمور فلا نطيل بذكره»[1].

والغريب أنّ هذا الكتاب وأمثاله لا يزال محل التداول ويطبع مراراً ويعتمد عليه كثير من القراء «مع أنّ فيه الغث والسمين بما لا يخفى على نقّاد فنّ الحديث»، كما قال العلامة الخبير السيد الخونساري الصفائي[2].

الكتاب الثاني: المنتخب للطريحي

وعن هذا الكتاب ومؤلفه نسجل بعض النقاط:

أولاً: إنّ مؤلف الكتاب هو الشيخ فخر الدين بن محمد علي بن أحمد بن طريح النجفي (1085هـ)، وهو فقيه جليل، وعالم لغوي، وله عشرات المؤلفات من أبرزها كتاب يعدّ مصدراً لغوياً في باب المفردات الواردة في الكتاب والسُّنة، وهو كتاب مجمع البحرين[3].

ثانياً: إنّ كتابه المشار إليه في العنوان، أعني كتاب «المنتخب في جمع المراثي والخطب»، وله تسميات أخرى[4]، لا يمكن التعويل عليه، لأنّ المؤلف لا يذكر لنا مصادره في القصص والأحداث التي ينقلها، وإنما يرسل الأحاديث إرسالاً، وقد أشار المحدث النوري إلى أن كتابه مشتمل على ما هو موهون[5]، وقد غمز المحدّث الشيخ عباس القمي أيضاً في هذا الكتاب وفي كتاب «نور العين»، حيث قال تعليقاً على خبر ضرب السيدة زينب ﵍ لرأسها في مقدم المحمل: «لا يوجد ذكر المحمل إلا في خبر مسلم الجصاص، وهذا الخبر وإن نقله العلامة المجلسي، لكن مستنده هو كتاب منتخب الطريحي وكتاب نور العين، ولا يخفى على أهل الخبرة والفنّ في علم الحديث، حال الكتابين المذكورين، ونستبعد القول بأنّ زينب نطحت جبينها بمقدم المحمل حتى سال الدم

---

(1) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 279.

(2) **انظر: كشف الأستار عن وجه الكتب والأسفار**، ج 3 ص 458.

(3) حول شخصيته ومؤلفاته، راجع: **أعيان الشيعة**، ج 8، ص 394 وما بعدها.

(4) ويسمى «مجالس الطريحي» و«المجالس الفخرية» والمنتخب الكبير، انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 22، ص 420. ويسمى أيضاً بالبياض الفخري، **كشف الحجب والأستار** للسيد إعجاز حسين ص 558، وتسمية بالمنتخب الكبير يشير إلى أنّ له منتخباً صغيراً، وهذا ما يظهر من عبارة السيد الأمين، قال: «كتب مراثي الحسين ﵇ كبير ومبسوط وصغير»، **أعيان الشيعة**، ج 8، ص 395.

(5) **اللؤلؤ والمرجان**، ص 228.

وإنشادها تلك الأبيات؛ فإنها أجلّ من ذلك وهي عقيلة الهاشميين، عالمة غير معلّمة، رضيعة ثدي النبوة، وذات مقام شامخ في الرضا والتسليم»[1].

ثالثاً: بالإضافة إلى ما ذكرناه للتو، فإنّ المتأمل في الكتاب سيجده مليئاً بالقصص الخيالية المرسلة إرسالاً دون سند أو إشارة إلى مصدر، والغريب أنّ الكثير من قصصه هي من منفرداته، والغالب عليها الطابع الإعجازي وبعضها معاجز ذات بعدٍ وتأثيرٍ كبيرين، مما يفترض ويحتم ـ بحسب طبيعة الأمور ـ أن يكون نقلها عاماً ومشهوراً، ومع ذلك تراه ينفرد بنقلها!

ومن الأمثلة على ذلك: خبر الطير الذي تمرّغ بدم الحسين عليه السلام ثم طار إلى المدينة المنورة وهو ينوح ويبكي، وقد سقطت منه العديد من قطرات الدم على امرأة يهودية مصابة بالجذام والعمى فشفيت من ذلك، وعلى أثر ذلك أسلم أبوها وخمسمائة من قومها، والسؤال هل يبقى الدم طرياً كل هذه المدة؟! ثمّ أين كان هؤلاء الخمسمائة من اليهود؟! إلى زمن الإمام الحسين عليه السلام والحال أنّ اليهود قد تم إجلاء بعضهم عن المدينة في زمن رسول اللّه (ص)! وتمّ إجلاء بقيتهم من الجزيرة العربية بعد وفاته (ص) وتحديداً في زمن الخليفة الثاني[2]!

وكتاب المنتخب هو ـ بحسب الظاهر ـ أول من روى قصة حديث الكساء بالطريقة غير المشهورة[3] والمتداولة في الأزمنة المتأخرة في مجالس التوسل، وقد اعترف بذلك الشيخ عباس القمي، قال رحمه الله: «وحديث اجتماع الخمسة الأطياب من الأحاديث المتواترة الذي رواه علماء الشيعة والسُّنة... وأما حديث الكساء المعروف عندنا الآن فليس له وجود في الكتب المعتبرة المعروفة ولا أصول الحديث ولا المعاجم المتقنة للمحدثين، ويمكن القول بأنّ هذا من خصائص كتاب المنتخب»[4].

---

(1) انظر **منتهى الآمال**، ج 1، ص 729.

(2) بحثنا ذلك مفصلاً في دراسة فقهية لم تنشر حول الفتوى المشهورة عند المسلمين والتي تنص على ضرورة إخراج اليهود من جزيرة العرب.

(3) إن قصة حديث الكساء المعروفة والمشهورة مروية في مصادر الفريقين بأسانيد صحيحة، ونذكر على سبيل المثال ما رواه الطبري بسنده إلى أبي هريرة، عن أم سلمة، قالت: «جاءت فاطمة إلى رسول اللّه (ص) ببرمة لها قد صنعت فيها عصيدة تحلها على طبق، فوضعته بين يديه، فقال: أين ابن عمك وابناك؟ فقالت: في البيت، فقال: ادعيهم، فجاءت إلى علي، فقالت: أجب النبي (ص) أنت وابناك. قالت أم سلمة: فلما رآهم مقبلين مدّ يده إلى كساء كان على المنامة فمده وبسطه وأجلسهم عليه، ثم أخذ بأطراف الكساء الأربعة بشماله، فضمه فوق رؤوسهم وأومأ بيده اليمنى إلى ربه، فقال: هؤلاء أهل البيت، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً». **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج 22، ص 11، أما قصة الحديث بالطريقة غير المشهورة التي لا أصل لها، فهي قصة طويلة ولذا نعرض عن نقلها هنا، ويمكن مراجعتها في مظانها.

(4) **منتهى الآمال**، ج 1، ص 788، تعريب السيد هاشم الميلاني. وعدم وجود أصل لهذا الدعاء هو ما =

....

= دفع الشيخ القمي إلى أن لا ينقل هذه القصة في مفاتيح الجنان، ولكن مع ذلك ومع نهيه ﵀ عن التلاعب بكتابه فقد عمد بعضهم إلى إدراج قصة حديث الكساء هذه في صلب المفاتيح، راجع **مفاتيح الجنان**، ص 867. وقد قال مدرج الحديث في المفاتيح: «نقلاً عن كتاب عوالم العلوم الشيخ عبد اللّه بن نور اللّه البحراني بسند صحيح عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري»، والحقيقة أن هذا الحديث بالسند المشار إليه والموصوف بالصحة قد ورد في حاشية كتاب عوالم العلوم، وهو سند غير صحيح، وثمة إشكالات عديدة أوردت عليه، ونحن نكتفي بما ذكره الشيخ محمد الريشهري في تحقيقه، قال: «استبان إلى هنا أن حديث الكساء قطعي لا يقبل الشك والترديد، كما مر بنا. وهو يعبر عن واحدة من أهم خصائص أهل البيت النبوي الكريم. ونريد بها خاصية الطهارة والعصمة. لكن شاع أخيراً حديث يحمل عنوان حديث الكساء، وهو واهٍ لا أساس له. وكان المرحوم المحدث القمي رضوان اللّه تعالى عليه أول من نبّه على ضعفه. ومن العجيب أنه لم يجز لأحد أن يزيد على كتابه (مفاتيح الجنان) شيئاً، ودعا على من يقوم بذلك، لكن نلاحظ أنّ الحديث المذكور قد أضيف إليه! والأدلة على ضعف هذا الحديث كثيرة، نشير فيما يأتي إلى بعضها:

1 ـ لم يرد هذا الحديث في أي كتاب من الكتب المعتبرة للفريقين، بما فيها الكتب التي تعمد إلى جمع الأحاديث المنسوبة إلى أهل البيت ﵈ **كبحار الأنوار**. قال المرحوم المحدث القمي في كتاب (منتهى الآمال) حول الحديث الشائع، بعد أن أثبت تواتر حديث الكساء: «أما الحديث المعروف بحديث الكساء الشائع في عصرنا بهذا الشكل فلم يلحظ في الكتب المعتبرة المعروفة وأصول الحديث والمجامع المتقنة للمحدثين. وجاز لنا أن نقول: إنه من خصائص كتاب (المنتخب)».

2 ـ إن أول كتاب ـ فيما نعلم ـ نقل هذا الحديث بلا سند ـ كما أشار إليه المحدث القمي ـ هو كتاب «المنتخب». وهذا يعني أن الحديث المذكور لا يلاحظ له أثر في كتب الحديث منذ عصر صدر الإسلام حتى ألف سنة بعده!

3 ـ من العجيب أن هذا الحديث غير المسند ورد في حاشية كتاب «العوالم» مسنداً كالآتي: «رأيت بخط الشيخ الجليل السيد هاشم، عن شيخه السيد ماجد البحراني عن الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني، عن شيخه المقدس الأردبيلي، عن شيخه علي بن العالي الكركي، عن الشيخ علي بن هلال الجزائري. عن الشيخ أحمد بن فهد الحلي، عن الشيخ علي بن الخازن الحائري، عن الشيخ ضياء الدين علي ابن الشهيد الأول، عن أبيه، عن فخر المحققين، عن شيخه العلامة الحلي، عن شيخه المحقق، عن شيخه ابن نما الحلي، عن شيخه محمد بن إدريس الحلي، عن ابن حمزة الطوسي صاحب «ثاقب المناقب» عن الشيخ الجليل محمد بن شهرآشوب، عن الطبرسي صاحب «**الاحتجاج**» عن شيخه الجليل الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي، عن أبيه شيخ الطائفة، عن شيخه المفيد، عن شيخه ابن قولويه القمي، عن شيخه الكليني، عن علي بن إبراهيم، [عن أبيه إبراهيم] بن هاشم عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن قاسم بن يحيى الجلاء الكوفي، عن أبي بصير، عن أبان بن تغلب البكري، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري، عن فاطمة الزهراء ﵍ بنت رسول اللّه (ص)، قال: سمعت فاطمة أنها قالت: دخل علي أبي رسول اللّه (ص) في بعض الأيام فقال: السلام عليك يا فاطمة...». وفيما يأتي ملاحظاتنا حول السند:

أ ـ المستند الوحيد للسند المذكور هو كلام الشيخ عبد اللّه نور الدين البحراني، إذ يقول، على فرض ثبوته: «رأيت بخط السيد هاشم البحراني...». ولكن لا يعلم من ذا الذي يضمن صحة تشخيصه بأن الخط هو خط السيد هاشم البحراني حتماً؟ =

كتب أخرى

إلى غير ذلك من الكتب غير المعتبرة، والتي تحتاج إلى دراسة خاصة، وقد أدرج الشيخ الريشهري في كتابه «موسوعة الإمام الحسين عليه السلام» الصادر مؤخراً عشرة مصادر تحت عنوان «المصادر غير الصالحة للاعتماد» في مجال معرفة أحداث النهضة الحسينية، منها ما ذكرناه، ومنها مصادر أخرى، كـ«محرق القلوب» و«معالي السبطين»، و«ناسخ التواريخ» وغيرها من الكتب المتداولة[1].

ومن الغريب أنّ بعض الخطباء يسندون الكثير من القصص والأخبار والأحداث التي يتلونها على المنابر إلى «أرباب المقاتل» في عبارة توحي بكون القضية مسلمة أو مشهورة، دون أن يحدد لنا الخطيب من هم أرباب المقاتل هؤلاء؟ ولا تفاجأ إذا ما قلت لك: إنّك قد تبحث في «كتب المقاتل» عن القضية المزعومة فلا تجد لها عيناً ولا أثراً!

= ب ـ لم يذكر السيد هاشم البحراني المنسوب إليه السند هذا الحديث في كتابيه: «تفسير البرهان»، و«غاية المرام»، مع اهتمامه بجمع الأحاديث لا تصحيحها في هذين الكتابين. بل إن ما ذكره يخالف ما نسب إليه سنداً ومتناً.

ج ـ إن كثيراً من المحدثين الكبار المذكورين في سلسلة السند كالكليني، والطوسي، والمفيد، والطبرسي، وابن شهرآشوب رووا في كتبهم حديث الكساء بالشكل الوارد في متن الكتاب، وهو لا يتفق مع الحديث الشائع.

د ـ سلسلة السند المذكور لهذا الحديث في حاشية «العوالم» مليئة بالإشكالات، حتى إن من كان له أدنى اطلاع على علم الرجال يدرك سقمه بوضوح.

هـ متن الحديث يخالف جميع المتون المعتبرة، ويضاف إليه أن فيه نقاط ضعف لا تخفى على المتأمل»، **أهل البيت في الكتاب والسُّنة**، ص 39 ـ 42.

(1) **موسوعة الإمام الحسين** عليه السلام، ج1 ص 88 ـ 103.

المحور الرابع

تسرب الموضوعات إلى الفضاء الديني: تبريرات وقواعد

أولاً: قاعدة التسامح في أدلة السنن

ثانياً: قولوا فينا ما شئتم

ثالثاً: حكاية الأحداث بلسان الحال

رابعاً: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم

خامساً: كل كلمات الحق صادرة عنهم عليهم السلام

إنّ الأخذ بضوابط قبول الحديث ونقده، أكانت ضوابط نقد السند أو نقد المتن، كفيلة في حال تطبيقها والأخذ بها بتنقية التراث من الكثير من الموضوعات التي غزته والشوائب التي دخلت عليه.

بيد أنّه في المقابل ثمّة مقولات انتشرت داخل الفضاء الإسلامي، والإمامي منه تحديداً، وكان لها تداعيات عديدة، وأهمها أنّها سهّلت أو أسهمت في فتح الباب أمام إعادة ترويج الأخبار التي وضعها الغلاة أو غيرهم. ومكمن الخطورة هنا أنّ تسرب الأخبار الضعيفة والمحتملة أو المظنونة الوضع، لم يكن اعتباطياً أو مزاجياً، وإنما خضع لتأسيس نظري أسهم من حيث يريد أو لا يريد أصحابه في إسباغ الشرعية على الكثير من الموضوعات، وأدخل آلاف الأخبار إلى دائرة التداول. وهذه هي المقولات التي يمكننا رصدها في هذا المجال:

الأولى: قاعدة التسامح في أدلة السنن، وهي قاعدة تتصل بالجانب التشريعي وإن كانت قد أرخت بظلالها على مجالات أخرى، وقد فسرت هذه القاعدة تفسيراً سمح بإدخال الكثير من الأشياء التي لا أصل لها في الشريعة الإسلامية.

الثانية: مقولة «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»، وهي ذات صلة بالجانب العقائدي، ونخال أنها من المقولات التي هيّأت الذهن لقبول شتى القصص والحكايات بصرف النظر عن مصادرها، ما دام أنها لم تبلغ بهم سقف الربوبية.

الثالثة: مقولة «لسان الحال»، والتي تمّ استخدامها والاستناد إليها في مجال الخطابة الحسينية.

الرابعة: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، وهذه المقولة التي هي مضمون حديث شريف، يمكن الاتكاء لترويج بعض الأخبار التي لا أصل لها.

الخامسة: كل كلمات الحق صادرة عنهم ﴿عليهم السلام﴾! وهذه من المقولات الغريبة والتي في حال عُمل بها لشكّلت مظلة لتسرب الكثير من التراث الصوفي وغيره.

أولاً: قاعدة التسامح في أدلة السنن ودورها في تسرب الموضوعات

من القواعد التي كثر الاستدلال بها من قبل الفقهاء وغيرهم: القاعدة المعروفة بقاعدة التسامح في أدلة السنن، وهذه القاعدة ـ باعتقادنا ـ شكّلت مظلة لتسرب الأخبار الموضوعة إلى فضاء التداول والاستدلال، وهذا ما نبحثه في المراحل التالية.

1 ـ معنى القاعدة وأقوال الفقهاء حولها ومستندها

أ ـ المعنى الإجمالي للقاعدة

والمراد بالقاعدة كما تفصح مفرداتها أنّ السنن لا تحتاج إلى تشدد في أسانيدها، بل يمكن أن يُتسامح ويتساهل فيها ويُكتفى في إثباتها بأخبار الآحاد ضعيفة السند، وذلك خلافاً لما عليه الحال في الأحكام الإلزامية، حيث يلتزم بضرورة توفر سند صحيح للخبر الذي يراد الاستدلال به لإثباتها.

ب ـ آراء الفقهاء في قاعدة التسامح

بالتتبع في أقوال الفقهاء نجد أن لديهم اتجاهين أساسيين في قاعدة التسامح، وفيما يلي نستعرض آراء فقهاء الفريقين:

أولاً: فقهاء الشيعة

يلاحظ أنّ المتقدمين من فقهاء الشيعة لم يتطرقوا إلى قاعدة التسامح، بنفي ولا إثبات، فهم ساكتون عنها، وإنما كثُر الحديث عنها وتداولها والاستشهاد فيها بين المتأخرين، ونرصد لهم ـ أي للمتأخرين ـ اتجاهين أساسيين في الموقف منها:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المشهور بينهم من القبول بالقاعدة، وبدلالة الأخبار عليها، والاستناد إليها في الحكم بالاستحباب، لمجرد وجود خبر ضعيف في المسألة.

وسيأتي عدم صحة هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه جمع من الفقهاء من رفض القاعدة وعدم القبول بدلالة أخبار «من بلغ» عليها. ومن هؤلاء السيد محمد العاملي في المدارك، قال: «وما قيل من أنّ أدلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه، لأنّ الاستحباب حكم شرعي، فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الأحكام»[1].

---

(1) **مدارك الأحكام**، ج 1، ص 13.

وقال الشيخ يوسف البحراني: «والقول بأن أدلة الاستحباب مما يتسامح فيها ضعيف»[1].

وقال السيد محسن الحكيم: «وأما قاعدة: (التسامح في أدلة السنن) فغير ثابتة. بل الظاهر من أخبارها أن ترتب الثواب على مجرد الانقياد، فلا طريق لاثبات المشروعية»[2].

ومن المتأخرين الذين ذهبوا إلى رفض هذه القاعدة السيد الخوئي، فهو يرى «أن قاعدة التسامح في أدلة السنن مما لا أساس لها»[3].

وقد أشار السيد المجاهد في مفاتيح الأصول إلى هذين الاتجاهين، قال: «اختلف الأصحاب في ذلك على قولين: **الأول:** أنه لا يجوز إثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو لموضعين من المنتهى وموضع من المدارك، فقالا: إنّ الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الأحكام الشرعية. وزاد الثاني فقال: وما قيل من أن أدلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه. **الثاني:** أنه يجوز ذلك وهو للشهيدين في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل البهائي في الوجيزة والأربعين وجدي ووالدي العلاّمة»[4].

وكيف كان، فالاتجاه الثاني ـ وبصرف النظر عما سيأتي من تفسير مختلف للأخبار ـ هو الأقرب بل والمتعين، وأما التفسير المشهور فلا تساعد عليه الأخبار، ولا يخلو من إشكالات وملاحظات، وهذا ما سوف نبيّنه فيما يأتي.

ولكن قبل ذلك لا بأس أن نشير إلى أنّ السيد هاشم معروف الحسني لم يكتفِ برفض القاعدة فحسب، بل حكم بأنّ روايات «من بلغ» موضوعة[5].

ولكننا لا نوافقه على ذلك، إذ لا موجب للجزم بوضعها أو تكذيبها، لا من ناحية السند، كيف وبعضها صحيح السند كما سنرى، ولا من ناحية المضمون، ولا سيما أنّ لها تفسيراً معقولاً ولا تواجهه اعتراضات تذكر.

نعم ثمة مجال للخدشة في إمكان الاعتماد على هذه الأخبار حتى لو صحّ سند بعضها من زاوية أخرى، وهي أن المسألة أصولية، والمسائل الأصولية لا يعتمد في إثباتها على أخبار الآحاد.

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج 4، ص 198.
(2) **مستمسك العروة الوثقى**، ج 7، ص 171.
(3) **مصباح الأصول**، ج 2، ص 320.
(4) **مفاتيح الأصول**، ص 345.
(5) انظر **كتابه الموضوعات**، ص 220 ـ 222.

وقد نوقش هذا الكلام كبروياً وصغروياً، أما النقاش في الكبرى، فهو أن عدم الاعتماد على أخبار الآحاد، إنما هو في أصول العقيدة لا أصول الفقه، وأما في الصغرى، فلأن أخبار «من بلغ»، يمكن دعوى كونها «متواترة أو محفوفة بالقرينة»[1].

ولكنّ المناقشتين المذكورتين محل إشكال، أما ما ذكر في مناقشة الكبرى، فيرد عليه أنّ ثمة رأياً يذهب إلى كون المستفاد من روايات «من بلغ» هو مسألة كلامية، كما سيأتي.

وأما ما ذكر في النقاش الصغروي، فيرده أنّ دعوى التواتر غير تامة، فإنّ الأخبار المشار إليها لا تبلغ مستوى التواتر.

أجل، إننا لا نحتاج ـ على المختار ـ إلى ثبوت تواترها أو حصول اليقين بصدورها، بل يكفي الوثوق بها، والظاهر أنّ هذه الأخبار مما يحصل الوثوق بصدورها، ولا سيما إذا أخذنا ببعض تفسيراتها الآتية والتي تدفع أي إشكال أو شبهة عن مضمونها مما قد يعيق حصول الوثوق والاطمئنان. وهذا ما ألمح إليه المستشكل بقوله: «أو محفوفة بالقرينة».

ثانياً: فقهاء السُّنة

والقاعدة المذكورة مطروحة في مصادر أهل السُّنة أيضاً، والاتجاهان المطروحان عند فقهائنا نجدهما عند فقهاء السُّنة:

الأول: من اعتقد بالقاعدة، كالإمام أحمد بن حنبل، قال ابن حجر: «وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة أنهم قالوا: إذا روينا في الحلال والحرام شددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا»[2]. والمقصود بالفضائل هي فضائل الأعمال أي المستحبات، كما يُستفاد من كلمات الفقهاء من أهل السُّنة والشيعة كما سيأتي.

قال ابن عبد البر (463 هـ): «وأحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى من يحتج به»[3].

وتحت عنوان «باب التشدد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال» قال الخطيب البغدادي (463 هـ): «قد ورد عن غير واحد من السلف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظنة، وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك فإنه يجوز كتبها [كتابتها] عن سائر المشايخ»[4].

(1) **أوثق المسائل في شرح الرسائل**، ص 300.
(2) **القول المسدد في مسند أحمد**، ص 20.
(3) **التمهيد**، ج 6، ص 39.
(4) **الكفاية في علم الرواية**، ص 126.

وقال ابن حجر: «اشتهر أنّ أهل العلم يتساهلون في إيراد الأحاديث في الفضائل وإن كان فيها ضعف، ما لم تكن موضوعة»[1].

وقال النووي في سياق كلامه عن بعض المستحبات: «إنّ أحاديث الفضائل يتسامح فيها ويعمل على وفق ضعيفها»[2].

هذا ولكنّ الإنصاف أن هذه الكلمات ـ باستثناء كلام النووي ـ لا يُستفاد منها تبني أصحابها لقاعدة التسامح، بمعنى الإفتاء بالاستحباب استناداً إلى الخبر الضعيف، وإنما غايتها أنّه يجوز رواية الأخبار الضعيفة وكتابتها إذا كانت واردة في فضائل الأعمال، ولعل ذلك بغرض الوعظ بها. نعم، قد نسب الشيخ الألباني في كلامه الآتي إلى «كثير من أهل العلم» جواز العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال.

الثاني: من رفض القاعدة صريحاً، قال ناصر الدين الألباني في قاعدة ذكرها بعنوان «ترك العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال»: «اشتهر بين كثير من أهل العلم وطلابه أن الحديث الضعيف يجوز العمل به في فضائل الأعمال. ويظنون أنه لا خلاف في ذلك. كيف لا والنووي رحمه الله نقل الاتفاق عليه في أكثر من كتاب واحد من كتبه؟ وفيما نقله نظر بيّن، لأن الخلاف في ذلك معروف، فإن بعض العلماء المحققين على أنه لا يعمل به مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل. قال الشيخ القاسمي رحمه الله في «قواعد التحديث»: «حكاه ابن سيد الناس في «عيون الأثر» عن يحيى بن معين، ونسبه في «فتح المغيث «لأبي بكر بن العربي، والظاهر أنّ مذهب البخاري ومسلم ذلك أيضاً... وهو مذهب ابن حزم...»، وأضاف الألباني: «. قلت: وهذا هو الحق الذي لا شك فيه عندي..»[3].

ومن الرافضين للقاعدة أيضاً أحمد بن تيمية، مع إعطائها تفسيراً هو أقرب إلى المعنى الخامس الآتي في الوجوه الثبوتية المطروحة في تفسير أخبار «من بلغ»[4].

---

(1) نقله عنه الألباني في **تمام المنة**، ص 36.

(2) **المجموع**، ج 5، ص 43.

(3) **تمام المنة**، ص 34.

(4) قال: «قَوْلُ أَحْمَد بْنِ حَنْبَل: إذَا جَاءَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ شَدَّدْنَا فِي الْأَسَانِيدِ؛ وَإِذَا جَاءَ التَّرْغِيبُ وَالتَّرْهِيبُ تَسَاهَلْنَا فِي الْأَسَانِيدِ؛ وَكَذَلِكَ مَا عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ مِن العَمَلِ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ: لَيْسَ مَعْنَاهُ إثْبَات الِاسْتِحْبَابِ بِالْحَدِيثِ الَّذِي لَا يُحْتَجُّ بِهِ؛ فَإِنَّ الِاسْتِحْبَابَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ فَلَا يَثْبُتُ إلَّا بِدَلِيل شَرْعِيٍّ، وَمَنْ أَخْبَرَ عَنْ اللَّهِ أَنَّهُ يُحِبُّ عَمَلاً مِن الأَعْمَالِ مِنْ غَيْرِ دَلِيل شَرْعِيٍّ فَقَدْ شَرَعَ مِن الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ كَمَا لَوْ أَثْبَتَ الْإِيجَابَ أَو التَّحْرِيمَ؛ وَلِهَذَا يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي الِاسْتِحْبَابِ كَمَا يَخْتَلِفُونَ فِي غَيْرِهِ بَلْ هُوَ أَصْلُ الدِّينِ الْمَشْرُوعِ، وَإِنَّمَا مُرَادُهُمْ بِذَلِكَ: أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ مِمَّا قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ مِمَّا يُحِبُّهُ اللَّهُ أَوْ مِمَّا يَكْرَهُهُ اللَّهُ بِنَصٍّ أَوْ إجْمَاعٍ كَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ؛ وَالتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ؛ وَالصَّدَقَةِ وَالْعِتْقِ؛ وَالْإِحْسَانِ إلَى النَّاسِ؛ وَكَرَاهَةِ الْكَذِبِ وَالْخِيَانَةِ؛ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَإِذَا رُوِيَ حَدِيثٌ فِي فَضْلِ بَعْضِ الْأَعْمَالِ الْمُسْتَحَبَّةِ =

وفي ضوء ما تقدم اتضح أمران:

أولاً: إنّ قاعدة التسامح هي قاعدة خلافية ولا يوجد إجماع عليها لا عند الشيعة ولا عند السُّنة، وسيأتي توضيحه ذلك أكثر. وكيف تكون إجماعية والحال أننا لم نجد لها ذكراً في كلام السابقين، بحسب ما لاحظنا في كتبهم الأصولية أو الرجالية أو الفقهية، هذا مع كون أخبار «من بلغ» في متناول أيديهم، ما يعني أنّهم لم يستفيدوا منها قاعدة التسامح، بل ربما نُسب إلى الشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد عدم الاعتقاد بهذه القاعدة، وذلك لأنّ الصدوق قال في كتاب الصوم من كتاب الفقيه: «وأمّا خبر صلاة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد ابن الحسن ﵁ كان لا يصححه ويقول: إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان كذاباً غير ثقة، وكلّ ما لم يصححه ذلك الشيخ (قدس اللّه روحه) ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح»[1]. فلو أنهما كانا يريان التسامح لم يكن ثمة داع إلى ردّ الخبر المذكور[2].

اللهم إلا أن يقال: إنّ رد الخبر من قبلهما إنما هو بسبب كونه موضوعاً بنظرهما، كما يبدو من الحكم بكذب راويه، ومعه فلا محل لقاعدة التسامح، لانتفاء موضوعها وهو البلوغ، فتأمل.

ثانياً: أنها بصيغتها المشهورة، أعني صيغة «التسامح في السنن أو في فضائل الأعمال»، مطروحة في الفقه السُّني أيضاً، وربما قبل أن تكون مطروحة في الفقه الشيعي، فقد عبّر عنها الإمام أحمد بتعبير التساهل في أخبار فضائل الأعمال، في مقابل التشدد في الحرام والحلال، ومصطلح التسامح مطروح عندهم أيضاً، كما تقدم في كلام النووي (676 هـ)، وقال أيضاً: «وقد اتفق العلماء على أن الحديث المرسل والضعيف والموقوف يتسامح به في فضائل الأعمال ويُعمل بمقتضاه»[3]. وأمّا عند الشيعة فقد ظهرت القاعدة بهذه الصيغة في كلمات المتأخرين، بدءاً من الشهيد الأول (786هـ)[4]، ومن تلاه، ونسب ذلك إلى العلامة الحلي في موضعين من المنتهى، كما في كلام «مفاتيح الأصول» المتقدم، ولم نعثر عليهما.

= وَثَوَابِهَا وَكَرَاهَةِ بَعْضِ الْأَعْمَالِ وَعِقَابِهَا: فَمَقَادِيرُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَأَنْوَاعُهُ إِذَا رُوِيَ فِيهَا حَدِيثٌ لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ جَازَتْ رِوَايَتُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ بِمَعْنَى: أَنَّ النَّفْسَ تَرْجُو ذَلِكَ الثَّوَابَ أَوْ تَخَافُ ذَلِكَ الْعِقَابَ». **الفتاوى**، ج 12، ص 65.

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 91.

(2) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 2، ص 66.

(3) **المجموع**، ج 2، ص 94. وقال أيضاً: «إن العلماء متفقون على التسامح في الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال ونحوها مما ليس من الأحكام»، المصدر نفسه، ج 8، ص 262. ومقصوده بالأحكام ما فيه إلزام بحسب سياق كلامه.

(4) بتتبعنا لم نجدها مذكورة قبل الشهيد، والشيخ الأنصاري عند التطرق لكلمات الفقهاء نقل أول الأمر كلام الشهيد، ولم ينقل كلاماً للسابقين عليه، انظر: **رسائل فقهية**، ص 137.

ج ـ مستند القاعدة

بمراجعة كلمات الأعلام نجد أنهم استدلوا على القاعدة بعدة وجوه:

الوجه الأول: الإجماع. قال ابن فهد الحلي بعد أن أورد بعض أخبار القاعدة: «فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين»[1].

ويرد عليه:

أولاً: إنّ دعوى كون القاعدة مجمعاً عليها بين فقهاء الفريقين غير صحيحة كما عرفت، فلا إجماع شيعياً ولا سنياً على المسألة. وكيف تكون المسألة إجماعية ولا نجد لها ذكراً في كلمات فقهائنا إلا بدءاً من الشهيد الأول في القرن الثامن الهجري؟! وقد سجّل بعضهم كلام الشهيد الأول الذي جاء فيه: «أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم»[2]، معتبراً أنّ هذه الجملة تدلّ على أنّ التسامح إجماعي[3]، والحال أنّ هذه العبارة ينقلها الشهيد الأول ـ كما يصرِّح في مستهل كلامه ـ عن صاحب الروضة وهو النووي[4]. وقد لاحظنا أنّ الشهيد الثاني أفاد أنّ الأكثر جوزوا العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال[5]، وسيأتي نقل كلامه لاحقاً. ولكنْ حتى دعوى الأكثرية غير واضحة، بلحاظ ما تقدم من سكوت كثير من الفقهاء عن هذه القاعدة.

ثانياً: إنّ الإجماع ـ على فرض تحققه ـ ليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فمن المرجح أن القائلين بالتسامح قد استندوا إلى الأخبار المذكورة في المسألة.

الوجه الثاني: وهو العمدة: الأخبار الواردة في المقام، من قبيل صحيحة هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ﷺ قَالَ: «مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَه كَانَ لَه وإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَه»[6]، وغيرها من الأخبار التي سنذكرها لاحقاً.

وإنّ تعبير جمع من الفقهاء عن القاعدة المبحوث عنها بقاعدة «من بلغ»، يبدو أكثر انسجاماً مع إنكار دلالة الأخبار على التسامح في أدلة السنن، وأقرب إلى العنوان المأخوذ في الأخبار.

---

(1) **عدة الداعي ونجاح الساعي**، ص 10.
(2) **ذكرى الشيعة**، ج 2، ص 34.
(3) **هداية المسترشدين**، ج 3، ص 466.
(4) راجع: **روضة الطالبين**، ج 1، ص 655.
(5) **الرعاية**، ص 94.
(6) **الكافي**، ج 2، ص 87.

د ـ هل القاعدة فقهية أم كلاميّة أم أصولية؟

لا يخفى أنّ بعض الفقهاء صنفوا القاعدة وبحثوا عنها في عداد القواعد الفقهية[1]، بينما بحثها جمع آخر في الأصول، إما في مبحث حجية الخبر باعتبارها تمثّل استثناءً مما دلّ على عدم حجية الخبر الضعيف، وإما في مبحث البراءة لمناسبة معينة[2]، وربما رأى بعضهم أنها قاعدة كلامية، لأنها تطرحُ مبدأً في نيل الثواب الإلهي.

أقول: إذا كان مناط أصولية المسألة هو في كونها مما «يترقب أن تكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليها والبحث في كل مسألة أصولية، إنما يتناول شيئاً مما يترقب أن يكون كذلك، ويتجه إلى تحقيق دليليته والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً»[3]، فلا ينبغي الشك ولا الاختلاف في أن قاعدة التسامح أصولية، لأنّ البحث يتركز على دليليتها، إذ محل الكلام ومورد النقض والإبرام في دليلية وحجيّة الخبر الضّعيف في السنن، أما لو أننا نظرنا إلى المسألة من زاوية الرأي النهائي في القاعدة ومدى دلالة الأخبار عليها، لا من زاوية ما يتوقع ويترقب منها، فالرأي سيكون مختلفاً فيها باختلاف الأنظار، **فمن اعتقد** بدلالة الأخبار على التسامح وجعل الحجية للخبر الضعيف، فالقاعدة عنده أصولية[4]، **ومن رأى دلالة** الروايات على جعل الاستحباب على عنوان البلوغ، فالمسألة عنده فقهية[5]، وقد نوقش ذلك بعدم صحة ما ذكر في توجيهه[6]. ومن رأى أنّ مفاد الروايات «هو ثبوت الثواب عند خطأ الأمارة للواقع ليس إلا»،

---

(1) **العناوين الفقهية**، ج 1، ص 420، وج 3، ص 325، و**القواعد الفقهية** للبجنوردي، مرجحاً أنها فقهية، ج 3، ص 334.

(2) وذلك أنهم طرحوا في تنبيهات مبحث البراءة مسألة الاحتياط في العبادة وحاجته إلى وجود أمر، حيث ذهب الشيخ الأنصاري إلى أن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا ضرورة للتمسك بأخبار الاحتياط، ويكفي التمسك بأخبار «من بلغ»، **فرائد الأصول**، ج 2، ص 153. وقد تبعه القوم على بحث المسألة في هذا المقام. وطبيعي أن بحثها في باب حجية الخبر هو الأنسب.

(3) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص 144.

(4) وهذا ما أصر عليه الشيخ الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج 2، ص 133.

(5) وهذا ما ذهب إليه السيد البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 3، ص 334.

(6) قيل في توجيه كونها فقهية، أنّ مصبّ الكلام هو في استحباب كلّ فعل بلغ الثّواب عليه، فلا يكون الخبر الضّعيف دليلاً على الحكم وإنّما هو محقق لموضوعه، ورد بأنه مخالف لعنوان المسألة ومعقد إجماعهم. على أن ما ذكر في توجيه إرجاع الكلام فيها إلى المسألة الفقهية هو كلام لا محصل له، وذلك لأنّ «ما ذكر في التعبير عن المسألة باستحباب كل فعل دلّ على استحبابه خبر ضعيف عبارة أخرى عن حجيّة الضعيف في المستحبّات، ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصّحيح أيضاً بأن يقال الكلام فيه في وجوب كلّ فعل دلّ الخبر الصّحيح على وجوبه واستحباب كل فعل دلّ الخبر باستحبابه، وكذا الحرمة والكراهة والإباحة»، راجع، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، ص 301.

فالمسألة عنده كلامية[1]، وحيث إننا نستقرب ـ كما سيأتي ـ أنّ الأخبار لا تدل على جعل الحجية للخبر الضعيف ولا الاستحباب على عنوان البلوغ، وإنما الوعد بإعطاء الثواب فتكون المسألة المستفادة منها كلامية.

2 ـ مقتضى القاعدة الأوليّة

وقبل أن نذكر أدلة قاعدة التسامح ونتطرق ـ بإيجاز ـ إلى بعض المناقشات والملاحظات النقدية، لا بدّ أن نبيّن ما هو مقتضى القاعدة الأولية في المسألة، أعني مسألة اعتماد الخبر الضعيف في إثبات المستحبات والسنن، وما يمكن أن يذكر هنا في بيان القاعدة:

أولاً: أنّ المستفاد من الكتاب والسُّنة، أنّ الأحكام الشرعية ومنها الاستحباب لا يجوز إثباتها بالظنون، قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2]، بل لا يجوز الكلام في دين اللّه تعالى إلا بعلم، قال تعالى: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[3]، وقال جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[4]. وعليه فالخبر حتى لو كان صحيح السند، فهو من الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً.

أجل، ذهب مشهور الفقهاء والأصوليين إلى خروج الخبر الصحيح مع كونه ظني السند عن عموم ما دلّ على النهي عن اتباع الظن، ومستندهم في ذلك أن أدلة حجية الخبر قد خصصت الإطلاقات أو العمومات المذكورة الناهية عن اتباع الظن.

وفي المقام أيضاً يُدعى أننا نخرج عن مقتضى القاعدة الأولية، لقيام الدليل أيضاً على ذلك، والدليل هو الأخبار التي تجيز الإفتاء في السنن بالخبر الضعيف، وهذه الأخبار أخصُّ من أدلة النهي عن اتباع الظن وعدم حجية الخبر الضعيف، فتتقدم عليها تقدم الخاص على العام، وعليه، فقاعدة التسامح بدلالتها على حجية الخبر الضعيف في السنن تمثّل استثناء من القاعدة الأوليّة العامة، أعني قاعدة عدم حجية الظن، كما أنّ قاعدة حجية الخبر الصحيح في الإلزاميات أو السنن هي استثناء من تلك القاعدة أيضاً، فلا فرق بين استثناء وآخر، فمن قَبِلَ بالاستثناء الأول في الخبر الصحيح، لقيام الدليل عليه، عليه أن يقبل بالاستثناء الثاني في الخبر الضعيف الوارد في السنن، للنكتة عينها، أعني قيام الدليل عليه.

(1) طرحه المحقق النائيني احتمالاً، **أجود التقريرات**، ج 2، ص 207، **وفوائد الأصول**، ج 3، ص 409.
(2) سورة يونس، الآية: 36.
(3) سورة يونس، الآية: 59.
(4) سورة الإسراء، الآية: 36.

هذا ولكنْ ثمة اتجاه قريب من الصواب يرى أنّ قاعدة حرمة العمل بالظن لم تتعرض للاستثناء والتخصيص مطلقاً حتى بلحاظ الخبر الصحيح الظني، فضلاً عن الخبر الضعيف، فالخبر الصحيح الظني ليس حجة، وإنما الحجة هو الخبر الموثوق نوعاً، وهذا ليس خارجاً تخصيصاً من تحت أدلة عدم حجية الظن، وإنما خرج عنها تخصصاً، لأن الوثوق علم في نظر العرف، ولو تغاضينا وتنزلنا وقلنا بالاستثناء الأول، أعني خروج الخبر الظني من تحت أدلة النهي عن اتباع الظن، فمن الصعوبة بمكان أن نوافق على الاستثناء الثاني، فهو أشد مؤونة من الاستثناء الأول، لأنّ الاستثناء الأول ـ أعني حجية الخبر الظني الصحيح ـ قد يقال بأنّ سيرة العقلاء جرت عليه، أو أنه بدون الأخذ به يلزم انمحاء الدين[1]. وهذا لا يجري في الاستثناء الثاني، إذ لا حاجة تفرضه، بل إنّه قد ترتب عليه الكثير من النتائج السلبية، كما سنرى.

وثمة معضلة[2] ثانية تواجه الاستثناء الثاني، وهو أنه ينافي ـ بالإضافة إلى عمومات النهي عن اتباع الظن ـ منطوق قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[3]، والأمر بالتبين إرشاد إلى عدم حجية خبر الفاسق، فيكون الأخذ به في المستحبات مستلزماً لتخصيص آخر لعام قرآني. وهذا ما يجعل الوثوق بهذا التخصيص أشد مؤنة من الاستثناء الأول.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل الوارد في الآية يؤشر إلى نظرها إلى الأحكام الإلزامية، دون المباحات بالمعنى الأعم، لأنّ هذه لا يترتب على تركها أو الخطأ فيها ندامة.

ثانياً: ذكر بعض العلماء أنّ القول بالاستحباب استناداً إلى أدلة من بلغ وقاعدة التسامح منافٍ لما دلّ على حرمة الكذب[4] على اللّه تعالى، ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ﴾[5].

ويلاحظ عليه: أنه ـ إذا لم يكن ناظراً في كلامه إلى ما ذكرناه في الوجه الأول ـ لا محلّ

(1) حيث يرون أنه إذا لم نعمل بأخبار الآحاد يلزم محو الدين، بل إنّ بعضهم قال هذا الكلام في مواجهة التقسيم الرباعي للحديث. ولكن هذه الدعوة هي مجرد تهويل فلا يصغى إليها.

(2) قال الشيخ البهائي: «وقد شاع العمل بالضِعاف في السنن وإن اشتدَّ ضعفُها ولم ينجبر. والإيرادُ: بأنّ إثبات أحد الأحكام الخمسة بما هذا حاله، مخالفٌ لِما ثبت في محلّه؛ مشهورٌ. والعامّة مُضْطَربون في التفصّي عن ذلك. وأمّا نحنُ ـ معاشِرَ الخاصّة ـ فالعملُ عندنا ليس بها في الحقيقة، بل بحَسَنَةِ: «مَنْ سَمِعَ شيئاً من الصواب». وهي ممّا تفرّدنا برواياته»، **الوجيزة**، مدرجة ضمن رسائل في دراية الحديث، ج 1، ص 542.

(3) سورة الحجرات، الآية: 6.

(4) يظهر ذلك من السيد هاشم معروف الحسني في كتاب **الموضوعات**، ص 221.

(5) سورة يونس، الآية: 59.

للكذب في المقام، وذلك لأنّ الكذب إما أن يكون في الفتوى التي تضمنها الخبر الضعيف، وإما في الإفتاء استناداً إلى الخبر الضعيف، أي في الطريق، **فإنْ أراد الأول**، فيرده أنّ الفقيه إنما يحكم باستحباب العمل في المورد الذي جاء فيه خبر محتمل الصدور والمطابقة للواقع، وعليه، فلا يصح وصف الخبر الضعيف مع كونه محتمل المطابقة بالكذب، إلا بضرب من التنزيل المحتاج إلى الدليل، كما في اتهام الذين يرمون المحصنات دون إقامة الشهود بأنّهم كاذبون، كما نص عليه الذكر الحكيم[1]، مع أنّهم ربما كانوا صادقين وليس لهم شهود. **وإن أراد الثاني**، فيرده أنّه إذا استفدنا من روايات «من بلغ» استحباب العمل الوارد في خبر ضعيف، أكان الاستحباب على عنوان البلوغ أو على العنوان الوارد في الخبر الضعيف، فهذا يعني أنّ اللّه تعالى قد أذن بنسبة الأمر إليه، فلا يعود الأمر من مصاديق الكذب والتقوّل على اللّه تعالى.

3 ـ الاحتمالات الثبوتية في المراد بأخبار «من بلغ»

إنّ الاحتمالات الثبوتيّة في أخبار «من بلغ» هي ـ حسب ما أنهاها بعض الأعلام[2] ـ خمسة:

الأول: أن تكون بصدد جعل الحجيّة الظاهرية للخبر الضعيف غير المشمول لأدلة الحجية، فيستفاد من أخبار «من بلغ» إسقاط شرائط حجيّة الخبر في باب المستحبات، وأنه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء من العدالة والوثاقة. وهذا الاحتمال هو المناسب لقولهم بالتسامح في أدلة السنن.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً، وعليه، فلا يفتى في مورد الخبر الضعيف باستحباب العنوان الوارد فيه، بل يفتى بالاستحباب لكون ذلك مما قد بلغ عليه الثواب.

الثالث: أن تكون بصدد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق المحتاط للثواب، لانبعاثه نحو فعل ما يحتمل كونه مطلوباً للمولى، فيكون ترغيباً صادراً عن المولى بما هو عاقل لا بما هو مولى.

الرابع: أن تكون إخباراً ووعداً مولوياً بالثواب، لمصلحة في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً، وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء لا محالة.

الخامس: أن أخبار «من بلغ» تهدف إلى حثّ المكلف على فعل الطاعات وأعمال الخير

---

(1) قال تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [النور: 13].

(2) أنهاها السيد الخوئي إلى ثلاثة، انظر: **مصباح الأصول**، ج 2، ص 319، بينما أنهاها السيد الشهيد إلى خمسة، انظر: **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122.

المفروغ من خيريتها والتي قد تفتر همة المكلفين وعزيمتهم عن فعلها لسبب أو لآخر، فإذا ورد بشأنها ثواب معين في بعض الأخبار وكان هذا القدر من الثواب مما لم يقله النبي (ص)، فحثّاً للمكلف على عمل الخير ذاك يقال له من خلال أخبار «من بلغ»: إنْ أتيت بالعمل لأجل ذاك الثواب، فإن اللّه تعالى سيعطيك الثواب الوارد في الخبر الضعيف، ولو لم يكن الأمر على ما بلغك. ولا دلالة لتلك الأخبار على أنه يُعطى الثواب الوارد في الخبر الضعيف على العمل الذي لم تثبت خيريته أصلاً في المرتبة السابقة[1].

وقد وقع الكلام بين الأعلام في هذه الاحتمالات وما هو الأقرب منها إلى مفاد الأخبار، واحتدم النقاش بينهم، بطريقة عميقة تظهر قدرة العقل الأصولي على التحقيق والبحث، ولا سيما على يدي الشيخ الأنصاري والمحققين من بعده، ومنهم الأخوند الخراساني والنائيني والأصفهاني، وطبيعي أنّ بحث هذه الوجوه وما قيل فيها وبشأنها وبيان آراء هؤلاء الأعلام ونقاشاتهم هو عمل وجهد خارج عن موضوع بحثنا، فهو موكول إلى علم الأصول، وإنما نكتفي في المقام بإطلالة إجمالية ومختصرة على أهم وآخر النقاشات المطروحة في كلام الأصوليين، وهي ما طرحه العلمان الخوئي والصدر مع ترجيح ما يمكن ترجيحه.

أما الاحتمال الأول، وهو أن تكون روايات من بلغ بصدد جعل الحجية الظاهرية للخبر الضعيف في المستحبات، فهو الأساس في قاعدة التسامح، وبانهياره تنهار. وقد ردّه السيد الخوئي بأنه: «بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد، لأنّ لسان الحجيّة إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار. فهو غير مناسب لبيان

---

(1) قال السيد الشهيد في بيان هذا الاحتمال: «أن يكون المقصود تكميل محركيّة الأوامر الاستحبابيّة فيما إذا فرض بلوغ ثواب على مستحب مفروغ عن استحبابه، ولكن حيث إنّ ذلك البلوغ ليس قطعياً فتنقص وتضعف محركية الأمر الاستحبابي الّذي لا ضير في تركه بحسب طبعه، فمن أجل حثِّ المكلفين على عدم إهمال المستحبات وطلبها وعد بنفس الثواب وأكمل محركية ذلك الأمر الاستحبابي وهذا الترغيب المولوي وان كان طريقياً أيضاً ولكنه لا يستبطن طلباً وأمراً بل مجرد ترغيب بالوعد المولوي على الثواب لجبر ضعف محركية الاستحباب والطلب الندبي، وعلى هذا لا يُستفاد من هذه الأخبار استحباب عمل لم يثبت خيريته واستحبابه في المرتبة السابقة، لأن ذلك قد أخذ في موضوعها فيكون التمسك بها في مورد الشك في أصل الاستحباب من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، بل تكون هذه الروايات من أدلة الترغيب في الطاعة والحث على عدم إهمال المستحبات الشرعية من خلال جعل ثواب ترغيبي تفضيلي في ذلك المورد»، **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122.

حجيّة الخبر الضعيف في باب المستحبات ولا أقل من عدم دلالتها عليها»[1]. وقريب منه ما ذكره الإمام الخميني[2].

وناقشه السيد الشهيد في البحوث[3] بمناقشتين:

الأولى: «أنّ الأمر الطريقي الظاهري لا ينحصر في أن يكون بمعنى جعل الحجيّة للخبر الضعيف، بل يُعقل ذلك على مستوى الحكم بالاحتياط، وهو لا ينافي مع التعبير المذكور».

الثانية: أنّ اعتراضه إنما يتم بناءً على «مصطلحات مدرسة الميرزا قدس سره من ملاحظة ألسنة الجعل في الأحكام الظاهرية الطريقية وأنها في الأمارات بلسان جعل الطريقية، وإلا فقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ حقيقة الحكم الظاهري وروحه واحدة سواء كان بهذا اللسان أو بغيره»[4].

وما طرحه السيد الشهيد في المناقشة الأولى هو وجه آخر لبيان طريقيّة أخبار «من بلغ»، وقد مال إلى تبنّيه في تقريرات درسه، ومفاده أن المقصود بها «جعل إيجاب الاحتياط الاستحبابي في مورد بلوغ الثواب من دون جعل الحجيّة للخبر الضعيف وترتيب آثار ذلك عليه»[5]. وهذا لا ينافيه تعبير: «وإن كان الرسول (ص) لم يقله».

أقول: وربما يلاحظ عليه:

أولاً: أمّا عدم منافاة التعبير المذكور مع الاحتياط، فيرد عليه أنّ الاحتياط حيث كان لمراعاة مصلحة الواقع والترغيب بإدراكه، فلا يناسبه التعبير بقوله: «وإن لم يكن قد قاله»، بل يناسبه التعبير «افعل ذلك، فعسى أن يكون قد قاله»، فمنطلق الاحتياط وغايته هو عدم فوت الواقع ورجاء إدراكه.

ثانياً: أمّا أن الحجج الظاهرية لا تحتاج إلى لسان خاص، وأن الأساس فيها قوة الاحتمال الكاشف عن الواقع، بصرف النظر عن لسان جعل الحجية، فهو أمر لا نوافقه عليه، والظاهر أنّ الحجج الظاهرية الطريقية تعتمد على لسان خاص وتحتاج إليه، واعتماد اللسان هو أمر

---

(1) **مصباح الأصول**، ج 2، ص 319. وقال الإمام الخميني: «إنّ هذا الاحتمال بعيد غايته عن مساق الأخبار، فإن لسان إعطاء الحجية هو إلقاء احتمال الخلاف، وكون المؤدى هو الواقع، وهو ينافي فرض عدم كون الحديث كما بلغه، أو فرض عدم صدوره عن رسول اللّه (ص)». **أنوار الهداية**، ج 2، ص 135.

(2) **أنوار الهداية**، ج 2، ص 136.

(3) لكنه في الحلقات أشار إلى أن الاحتمال الأول مخالف للظاهر، انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص262، والحلقة الثالثة، ج 2، ص 157.

(4) **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122.

(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 126.

عقلائي، والشارع لم يخرج عن سيرة العقلاء في التعبير عن أغراضه الشرعية مضموناً وشكلاً، ثم سلمنا أنّ الحجج الظاهرية لا تحتاج إلى لسان خاص، ولكن شرط أن لا يُستخدم لسان ينافيها، كما هو الحال في المقام، حيث صرحت الأخبار بأن الثواب محفوظ حتى مع كون الخبر مخالفاً للواقع.

ثالثاً: ويرد على أصل الاحتمال الأول ـ سواء بتفسير المشهور من ظهور أخبار من بلغ في جعل الحجية الظاهرية للخبر الضعيف، أو بتفسير الشهيد الصدر من ظهورها في جعل الاحتياط الاستحبابي ـ أنّ الأخبار المذكورة ليست بصدد الجعل أصلاً، أكان جعلاً للحكم الظاهري أو جعلاً للاحتياط الاستحبابي، وإنما هي في مقام الوعد أو الإرشاد كما سيأتي.

وأما الاحتمال الثاني، فمعضلته هو صعوبة استظهاره من أخبار من بلغ، قال السيد الخوئي اعتراضاً على الاحتمال المذكور: «لا دلالة بل لا إشعار للأخبار المذكورة على أنّ عنوان البلوغ مما يوجب حدوث مصلحة في العمل بها يصير مستحباً، فالمتعين هو الاحتمال الأول[6]، فإن مفادها مجرد الإخبار عن فضل اللّه تعالى، وأنه سبحانه بفضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل، وإن كان غير مطابق للواقع، فهي ـ كما ترى ـ غير ناظرة إلى العمل، وأنه يصير مستحباً لأجل طروء عنوان البلوغ»[7].

وأما الثالث، وهو الظاهر من السيد الخوئي كما مرّ للتو في كلامه، فلا يصح الاعتراض عليه بأنّ الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، لأنّ ذلك مردود «بأنه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب»[8]. أجل، قد اعترض عليه السيد الشهيد في البحوث باعتراض آخر وهو أنه «خلاف ظاهر حال الخطاب الصادر من المولى في أنه صادر عنه بما هو مولى لا بما هو عاقل، سواء كان بلسان الأمر والطلب أو بلسان الوعد على الثواب»[9].

ولكنه في محل آخر (الحلقات) رأى أن هذا الاحتمال الثالث، هو المتعين، «ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع، لأن الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، لأنّ العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا شخص ذلك الثواب، فلا بد من الالتزام

(6) الاحتمال الأول عنده، هو أنّ «مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وترتب الثواب على الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وان لم يكن الأمر كما بلغه». **مصباح الأصول،** ج 2، ص 319. وهذا هو الاحتمال الثالث بحسب تصنيفنا.

(7) **مصباح الأصول،** ج 2، ص 319.

(8) **دروس في علم الأصول،** الحلقة الثانية، ص 262.

(9) **بحوث في علم الأصول،** ج 5، ص 122.

بأن هذه الخصوصية مردها إلى وعد مولوي»[1]. وما تضمنه الخبر من وعد مولوي بالثواب هو ما يكفي لرد ما اعترض به السيد في البحوث على هذا الوجه بمخالفته للظاهر من الحديث في كون الخطاب صادراً عنه بصفته المولوية، لا بصفته عاقلاً، فإنّ المولوية هي في هذا الوعد بالثواب المحدد، لأنّ العقل لا يضمن للعبد مقدار الثواب على انقياده، وإنما الذي يعرف ذلك المقدار ويضمنه للعبد هو المولى عزّ وجل.

وأما الرابع، فقد ردّه السيد الشهيد في البحوث بأنّه «خلاف ظهورها في أنّها بصدد الحثّ والترغيب والطلب لا مجرد الإخبار أو الوعد الصرف»[2].

وقد عرفت للتو أنّ هذا الوجه يصلح لتتميم الوجه الثالث. ليغدو المقصود بأخبار «من بلغ» تقديم وإعطاء وعدٍ مولويٍ بالثواب لمصلحة في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً[3].

والذي يبدو أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات، إلا إذا تمّ الاحتمال الخامس الآتي.

وأما الخامس، فعلّق عليه السيد الشهيد بأنه: «وإن كان وارداً في نفسه، وقد يستشهد عليه بما ورد في لسان بعض الروايات «من بلغه ثواب على شيء من الخير»، الظاهر في المفروغية عن خيرية ورجحان العمل الَّذي بلغ عليه الثواب في المرتبة السابقة إلا أنّ حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له»[4].

وما يمكن أن نقوله بشأن الاحتمال الخامس وما أورده السيد الشهيد عليه عدة أمور:

الأمر الأول: إنّ غاية ما تدل عليه أخبار «من بلغ» بناءً على هذا الاحتمال هو أنّ الثواب الذي يُعطاه المكلف، ليس هو على العمل الذي لم يقله النبي (ص) من الأساس، بل على عمل الخير الذي قاله (ص)، ولكنْ لم ينقلْه الراوي طبقاً لما قاله (ص) لجهة درجة الثواب ومقداره، فالاشتباه الذي ربما وقع فيه ناقل الخبر المتضمن لعمل الخير أو للثواب عليه ليس هو الاشتباه في أصل صدور عمل الخير وثوابه عنه (ص)، وإنّما في مرتبة الثواب، كيفيةً وكميّة، فأصل مرغوبية العمل وخيريته ـ وبالتالي كونه مستوجباً للثواب ـ هو أمر مفروغ منه، وإنما التفضّل الذي أضافته هذه الروايات هو أنّ اللّه تعالى يعطي العبد ثواب ما بلغه ولو كان أزيد من ثواب العمل عنده واقعاً، فلو فرضنا أنّ الرواية الضعيفة المروية عنه (ص) تقول: «إنّ من تصدق رفعه اللّه درجة في الجنة»،

(1) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص 262.
(2) **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122.
(3) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص 262، والحلقة الثالثة، ص 155.
(4) **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122 ـ 123.

فتصدق العبد طمعاً في هذه الدرجة، ولم يكن الأمر كما بلغه أعطاه اللّه تلك الدرجة. ولو فرض أن النبي (ص) واقعاً كان قد قال: «من تصدق كان له درجة»، لكن الرواية الضعيفة نقلت عنه (ص): «أنّ من تصدق له درجتان»، وتصدق العبد طمعاً بالدرجتين، فإنّ اللّه تعالى سيكون عند حسن ظن عبده به ويعطيه الدرجتين، وفي المثالين يلاحظ أنّ أصل العمل ثابت المشروعية بدليل آخر، وأنه من أعمال الخير والبر والصدقة. وبناءً على هذا التفسير، فلا شمول لهذه الأخبار لصورة الشك في صدور الحديث المتضمن للثواب.

الأمر الثاني: إنّ هذا الوجه فيما يبدو ليس مجرد احتمال مطروح حديثاً[1]، بل هو مطروح في كلمات السابقين، فقد نقله الشيخ البهائي عن بعض الفضلاء، وأنه قال: «إن معنى قولهم: يجوز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال دون مسائل الحلال والحرام، أنه إذا ورد حديث صحيح أو حسن في استحباب عمل، وورد حديث ضعيف في أن ثوابه كذا وكذا جاز العمل بذلك الحديث الضعيف، والحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل»[2]. ويبدو أيضاً من الشيخ الحر العاملي الميل إليه، قال: «واعلمْ أنّ هذه الأحاديث لا تدلّ على إثبات الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا على إثبات الإباحة به، بل لا بدّ من العلم بالإباحة والمشروعيّة والاستحباب من طريق معتمد، وإنّما يثبت بالخبر الضعيف ترتّب الثواب أو مقداره لا غير»[3]. وقد حكاه الشيخ الأنصاري[4] عن جماعة، وهذا ما ذهب إليه بعض علماء السُّنة ممن تقدمت كلماتهم.

الأمر الثالث: إنّ ما يدل على ترجيح هذا الوجه هو بعض الروايات، من قبيل: ما رواه الصدوق عن أبيه قال: حدثني علي بن موسى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن هاشم ابن صفوان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «**من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول اللّه (ص) لم يقله**»[5]. وهي واضحة الدلالة على أنّ خيريّة العمل ثابتة بدليل سابق على البلوغ، بيد أنّ الرواية ضعيفة السند بعلي بن موسى.

(1) قد كنت أثناء التدريس بعض المتون الأصولية أرجّح هذا الوجه، وخلته حينها غير مسبوق، بيد أنّي وجدت أنّ بعض كلمات الفقهاء غير بعيدة عنه.

(2) **الأربعون حديثاً**، ص 391 ـ 392.

(3) **الفصول المهمة إلى أصول الأئمة**، ج 1، ص 617، وكلامه في الوسائل مشعر بذلك أيضاً، فقد أورد روايات من بلغ في باب: «استحباب الإتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام»، **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 80.

(4) **رسائل فقهية**، ص 150.

(5) **ثواب الأعمال**، ص 132، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 80، الحديث 1، من الباب 18، من أبواب مقدمة العبادات.

والدلالة عينها نجدها فيما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام: «**إنّ من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإنْ لم يكن الأمر كما نقل إليه**»[1]. وهذه أيضاً ضعيفة السند بالإرسال، فتصلح لتأييد سابقتها.

وفي خبر مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «**مَنْ بَلَغَه ثَوَابٌ مِنَ اللَّه عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أُوتِيَه وإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَه**»[2]، فإنه وبلحاظ ذيله مشعر ـ إن لم يكن ظاهراً ـ بأنّ الحديث حتماً صادر عنه (ص) لكنّ الراوي لم يبلغه كما هو، أي إنّ أصل بلوغ الحديث المتضمن للثواب ثابت.

ولكنْ في المقابل، يوجد طائفة أخرى من الأخبار ـ وفيها الصحيح ـ مطلقة من هذه الجهة، وتدلّ على أنّ العمل البالغ سواء كان مفروغاً من خيريّته أم لا، يؤجر صاحبه ويُثاب على فعله، بالثواب الوارد في الخبر الضعيف، ومن هذه الطائفة صحيحة هشام عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «**من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول اللّه (ص) لم يقله**»[3]، وفي صحيحة أخرى لِهِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَه كَانَ لَه وإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَه**»[4].

والسؤال: هل من تعارض بين الطائفتين؟ وما هو وجه الجمع؟

ذهب الشيخ الأنصاري والسيد الشهيد ـ وهما المعترفان بنظر الطائفة الأولى إلى صورة المفروغيّة عن كون العمل خيراً في نفسه ـ إلى «أنّ حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك[5] لا موجب له»[6]، «وفي إطلاق البواقي كفاية»[7].

ولا مجال للاعتراض على كلامهما: إنّه ما دام أنّ طائفة من الأخبار مطلقة والأخرى مقيدة، فيحمل المطلق على المقيّد. لأنه يمكن أن يُجاب على ذلك: أنّ المقيد عنا لا يعارض المطلق حتى يحمل المطلق عليه»[8]، والوجه في عدم التنافي بين الطائفتين في المقام أنهما مثبتتان.

ولكننا نلاحظ على ذلك، بأنّ هذه الأخبار من الطائفتين هي بمجموعها تشير إلى معنى واحد،

(1) **عدة الداعي ونجاح الساعي**، ص 9، وعنه **وسائل الشيعة**، ج 1، ص 82، الحديث 8 من الباب المذكور.
(2) **الكافي**، ج 2، ص 87.
(3) **المحاسن**، ج 1، ص 25.
(4) **الكافي**، ج 2، ص 87.
(5) صورة المفروغية عن خيرية العمل.
(6) **بحوث في علم الأصول**، ج 5، ص 122 ـ 123.
(7) **رسائل فقهية**، ص 150.
(8) المصدر نفسه.

أو قل: هي بصدد بيان موضوع ومطلوب واحد، فلا معنى للتفكيك بينها وقراءتها بهذه الطريقة التجزيئيّة، واعتبار بعضها مطلقاً والآخر مقيداً، ومن ثم دعوى أنّ المقيد لا ينافي المطلق، بل يتعين قراءتها بطريقة مجموعية تستخلص النتيجة من مجموعها، لأنها تشير إلى معنى واحد، ما يعني أنه لا مفرّ من حمل المطلق على المقيد.

على أنّ الطائفة الثانية، تحتمل النظر إلى ما جاء في الأولى، فصحيحة هشام الثانية ربما كان النظر في قوله عليه السلام فيها: «وإن لم يكن كما بلغه»، ليس إلى الخطأ في أصل نقل الثواب، بل في درجته. والاحتمال عينه ـ ولو بدرجة أضعف ـ واردٌ في صحيحة هشام الأولى، بلحاظ أن الشيء من الثواب في قوله: «من بلغه شيء من الثواب»، أقرب إلى إرادة حصةٍ من الثواب وهي الحصة المجامعة لكون العمل خيراً في نفسه، وإلا لم يكن ثمة داع للتعبير المذكور واقتصر على القول: «بلغه ثواب»، وأما الضمير في قوله: «**وإن كان رسول اللّه** (ص) **لم يقله**»، فهو يعود إلى الشيء لا إلى الثواب، فيراد به ما أريد بالشيء.

إنّ ما ذكر ـ بالإضافة إلى أنّ الأخذ بالإطلاق يترتب عليه بعض التبعات الآتية ـ يدفعنا إلى التشكيك في أصل دلالة الطائفة الثانية على الإطلاق.

الأمر الرابع: إذا اتضح دلالة الأخبار على هذا المعنى، فإيجاد تفسير ثبوتي له ليس عسيراً، فمن الممكن القول إن هذا الثواب الذي يعطاه العبد هو تفضل من اللّه تعالى، أي إنّ هذه الأخبار تنبئ عن سعة كرم اللّه تعالى وأنه عند حسن ظن عبده به، وأنه يريد مكافأة العبد المنقاد له، وهي لا تخلو من وعد إلهي بذلك، ومن الممكن القول أيضاً: إن الغرض من هذه الأخبار ـ كما ذكر السيد الشهيد ـ هو تكميل محركيّة الأوامر الاستحبابية.

وختام الكلام: أنّه في حال تمّ الاحتمال الخامس يتعيّن حمل أخبار «من بلغ» عليه، ولكن نقطة الضعف فيه هو ضعف الأخبار الدالة عليه سنداً، لكنه رغم ذلك يبقى محتملاً. وأما إذا لم يتمّ، فالأقرب عندها حمل أخبار «من بلغ» على الاحتمال الثالث مطعماً بالرابع، وأما الوجهان الأول والثاني فلا دلالة للأخبار عليهما كما سلف، وعليه، تسقط قاعدة التسامح في أدلة السنن عن الاعتبار، ويتبين أنه لا أصل لها، ويؤيد ذلك أنّ هذه الأخبار مع كونها في متناول الأصحاب والفقهاء، لم يحتمل أحد منهم ـ باستثناء المتأخرين ـ دلالتها على التسامح في أدلة السنن. وأما الاحتمال الأول فلا دلالة لها عليه، ولو سلمنا بدلالة بعضها عليه ففي كفايتها لإثبات المسألة الأصولية المخالفة للأصل تأمل كبير.

ومع سقوط القاعدة وانكشاف ضعفها فلا يبقى ثمة حاجة لبعض البحوث التفصيلية والفروع المرتبطة بها. باستثناء بعض النقاط الآتية التي نرى أهميّة التطرق إليها لصلتها ببحثنا ومقاربتنا للمسألة.

4 ـ النتائج السلبية المترتبة على الأخذ بهذه القاعدة

بالإضافة إلى ما تقدم، من عدم تماميّة الدليل على قاعدة التسامح بناءً على التفسير المشهور لها، فقد ترتب على الأخذ بها العديد من النتائج السلبية وغير المحمودة على الصعيدين النظري والعملي، وهذا في الواقع من المؤشرات على عدم إرادة التفسير المشهور لها، لأن ما يترتب عليه مفاسد كثيرة لا يصدر عن المشرع الحكيم أو لا يكون مراداً له، وهذه بعض النتائج السلبية المترتبة على القاعدة:

1 ـ إنّ هذه القاعدة قد هيّأت النفوس لتقبّل الأخبار الواهية والخرافيّة، وخلقت أرضية ملائمة لذلك، حيث يلاحظ أنّ الأذهان المسكونة بهذه القاعدة تحاول جاهدة في إيجاد تبريرٍ ليس لتراث الغلو برمته فحسب بل لكل خبر ضعيف لا أصل له، وهذا ما فتح الباب واسعاً أمام تسرب الأكاذيب والموضوعات ولا سيما التي تبالغ بالحديث عن ثواب اللّه تعالى العظيم والجزيل على بعض الأعمال السهلة، بحجة أنّ الخبر حتى لو رواه الكذابون، فاحتمال صدقهم قائم، ولذا يجوز نقله، بل يجوز الإفتاء على ضوئه بالاستحباب بناءً على المشهور، وقد أسلفنا أن صلاة الرغائب مع أنها ـ فيما يبدو من بعض الشواهد ـ موضوعة من قبل بعض الصوفية، لكنْ بـ «بركة» قاعدة التسامح تمّ إضفاء الشرعية عليها. إنّ المتتبع لموارد الاستشهاد بالقاعدة في الفروع الفقهيّة المختلفة سيكتشف أنّه في ضوئها قد تمّ استنباط مئات الفتاوى وأدخلت آلاف الأخبار الضعيفة وربما الموضوعة إلى الفضاء الديني عموماً والفقهي خصوصاً، ولم يقتصر الأمر ـ فيما أدخلته القاعدة وأضفت عليه الشرعية ـ على التراث الشيعي الضعيف بل امتد ذلك إلى تراث الغلاة، وكذلك التراث السُّني حتى الذي حكم أهل السُّنة بوهنه، وكل هذا التراث كان من السهل رفضه بسبب وهنه وعدم صحته سنداً، بيد أنّ القاعدة سمحت بإبقائه «حياً» وقيد التداول.

2 ـ إنّ قاعدة التسامح ولا سيّما بلحاظ بعض التوسعات التي شهدتها ومنها تطبيقها على العناوين أو الأحكام التي ينتزع منها مفاهيم عامة، قد أعطت تصورات مسيئة ومشوَّهة عن الدين أو الجماعة المؤمنة، وساهمت ـ من خلال ما أتاحته من سعة في الأخذ بالأخبار الضعيفة ـ في الترويج للكثير من المفاهيم القلقة والملتبسة بل الأفكار المصادمة للتعاليم الإسلامية الصحيحة. وبيان ذلك: إنّ الكثير من الأخبار الضعيفة تتضمن مفاهيم إسلامية عامة متصلة بالحياة والإنسان، وهذه المفاهيم لا مجال للتسامح في أدلتها؛ لأنّ قاعدة التسامح ـ لو تمّت في نفسها ـ إنّما يؤخذ بها في مجال المستحبات، وربما المكروهات أيضاً، وأما تعميمها إلى المفاهيم فلا وجه له إطلاقاً، ولا سيما أنّ هذا التساهل في أدلة المفاهيم الإسلامية العامة ساهم في تقديم صورة مشوهة عن الإسلام وعن موقفه ورؤيته في كثير من القضايا.

إنّ المفاهيم الإسلامية من قبيل: الزهد، الحرية، العزة، القوّة، النظرة إلى المرأة وموقعها في الحياة وسواها من المفاهيم، لا يمكن أن يتمّ إثباتها وبلورة الموقف الإسلامي منها استناداً إلى أخبار واهية وضعيفة السند، ولا سيما أنّ أمثال هذه المفاهيم تعكس صورة الإسلام العامة

ويتفاعل معها الناس، ولها تأثير بالغ في نفوسهم أكثر مما تعكسه بعض الأحكام الشرعية الجزئيّة والتفصيلية[1] التي يرفض الفقهاء التسامح في أدلتها. وكما أن تطبيق القاعدة على المفاهيم بشكل مباشر غير مبرر، ويترتب عليه ما ذكرناه من السلبية، فإن تطبيقها على مجمل المستحبات والمكروهات المبثوثة في الكتب الفقهية والتي تبلغ آلاف الفتاوى، يؤدي إلى النتيجة عينها، لأن هذا العدد الكبير جداً من المستحبات والمكروهات هو بنفسه يعطي ويعكس تصوراً خاصاً عن الإسلام ورؤيته للأمور، فصورة الإسلام لا تؤخذ من الواجبات والمحرمات فحسب، بل ومن السنن أيضاً، فالتساهل في أسانيدها سوف ينعكس على صورة الإسلام نفسه. وإليك بعض الأمثلة على التسامح في الأحكام المتصلة بالمفاهيم وما تركه من انعكاسات سلبية:

أ ـ **ذم بعض الأعراق**: تضمنت بعض الروايات الضعيفة ذماً لبعض الأقوام (كالأكراد مثلاً) أو الشرائح الاجتماعية (كذوي العاهات) ودعوة إلى مقاطعتهم اجتماعياً واقتصادياً، وهذه الأخبار[2] مع ضعفها السندي، فقد أفتى بها بعض الفقهاء[3] استناداً إلى قاعدة

---

(1) يقول السيد فضل اللّه رحمه اللّه: «ليس هناك فرق في الفتوى، بين الواجب أو المحرم، أو المستحب أو المكروه أو المفهوم، فقد يكون المفهوم الإسلامي الذي يطرح على الناس بمثابة الفتوى التي تحرّك واقعاً معيناً، مما يشكل خطورة أكبر من خطورة الخطأ في حكم شرعي فرعي». **كتاب النكاح**، ج 1، ص 161.

(2) من قبيل ما رواه الكليني بسنده عن عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقُلْتُ: إِنَّ عِنْدَنَا قَوْماً مِنَ الْأَكْرَادِ وَإِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ يَجِيئُونَ بِالْبَيْعِ فَنُخَالِطُهُمْ وَنُبَايِعُهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا الرَّبِيعِ لَا تُخَالِطُوهُمْ، فَإِنَّ الْأَكْرَادَ حَيٌّ مِنْ أَحْيَاءِ الْجِنِّ يَجِيئُون اللَّهُ عَنْهُمُ الْغِطَاءَ فَلَا تُخَالِطُوهُمْ»، **الكافي**، ج 5، ص 158، وقال المجلسي: «وربما يأول كونهم من الجن بأنهم لسوء أخلاقهم وكثرة حيلهم أشباه الجن، فكأنهم منهم كشف عنهم الغطاء». **مرآة العقول**، ج 19، ص 145، وروى الكليني بسند فيه إرسال عن أبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «لَا تُعَامِلْ ذَا عَاهَةٍ فَإِنَّهُمْ أَظْلَمُ شَيْءٍ». **الكافي**، ج 5، ص 158، وعنه عليه السلام: «**احذروا معاملة أصحاب العاهات، فإنّهم أظلم شيء» من لا يحضره الفقيه** ج3 ص164. وكراهة معاملة ذوي العاهات لا تزال يفتى بها إلى يومنا هذا، راجع **منهاج الصالحين**، ج 2 ص 12. وقد سجلنا عليها في كتاب «**من حقوق الإنسان في الإسلام**» الملاحظات التالية: **أولاً**: إنّ هذا الحديث لو صح سنداً ـ وهو غير صحيح ـ ناظر ـ بمقتضى التعليل الوارد فيه ـ إلى المعوقين الذين لم يعمل المجتمع على تهذيبهم وتربيتهم نفسياً وخلقياً بما يشعرهم بإنسانيتهم الكاملة، بل أبقاهم معزولين عن سائر الناس كأنهم وحوش مفترسة أو مصابون بأمراض معدية، ولذا من الطبيعي أن يكون لهم ردة فعل ناقمة على المجتمع وأن يكونوا أظلم شيء. **ثانياً**: إنّ الفتوى المذكورة وبالإضافة إلى افتقارها إلى المستند الصحيح، فإنها تساهم في خلق مشكلة إنسانية، وتعمّق من عزلة المعاق وتزيده حنقاً على الآخرين، وهي من هذه الجهة أشبه بفتوى كراهة معاملة الأكراد ومخالطتهم وتزويجهم، لجهة مخالفتها لروح القرآن الكريم ومقاصده الداعية إلى تكريم الإنسان. وأعتقد أنّ هذه **الفتاوى** هي من نتائج الاعتماد على قاعدة التسامح في أدلة السنن، مع أنها قاعدة غير صحيحة ولو تمت فلا مجال لها في المقام. **ثالثاً**: إنّ أمثال هذه **الفتاوى** تستغل ضد الدين، لتشويه صورته، وهي تدفع البعض إلى التشكيك بالإسلام، ولا ريب أنّ لها تأثيراً سلبياً على المعوّق نفسه، وهي تجعله يسيء الظن باللّه تعالى، ويعتقد أنه تعالى ظلمه ظلماً تشريعياً بالإضافة إلى ما قد يعتقد أنّه ظلم تكويني، كما أنّها تثير في نفسه الحنق على المجتمع وربما دفعه ذلك إلى الانتقام بطريقة أو بأخرى.

(3) يقول العلامة الحلي في بيان المعاملات المكروهة: «ومعاملة الظالمين والسفلة والأدنين =

التسامح[1]، وهذا ما تسبب بتقديم نظرة سلبية عن التشريع الإسلامي وأوحى بإقراره بهذه النظرة العنصرية المقيتة تجاه هؤلاء! مع أن الإسلام إنما جاء برفض كل أشكال العنصرية، وهكذا فإنّ الروايات الواردة في ذمّ المرأة والمبيّنة لنقصان عقلها وحظها وإيمانها والداعية إلى ترك مشاورتها..[2]، إنّ هذه روايات ضعيفة، بيد أنّ بعضهم لم ير مانعاً من الالتزام بمفادها لأنّها لا تتضمن أحكاماً إلزامية[3]، مع أنّها تعكس صورة الإسلام عن المرأة، وهي صورة محل جدل كبير، وربما يرى البعض أنها السبب وراء القمع الذي تتعرض له المرأة في الكثير من الدول العربية والإسلامية.

ب ـ **النظرة إلى الطب والمداواة:** نلاحظ أن العلامة المجلسي يعترف أنّ كتاب طب الأئمة عليهم السلام «ليس في درجة سائر الكتب لجهالة مؤلفه» ولكنه يعقّب على ذلك قائلاً: «ولا يضرّ ذلك، إذ قليل منه يتعلّق بالأحكام الفرعية، وفي الأدوية والأدعية لا نحتاج إلى الأسانيد القويّة»[4]، مع أنّ الروايات الطبّية وإنْ لم ترتبط بالعمل والسلوك، لكنها ترتبط بنظرة الإسلام إلى الطب من جهة، وهي نظرة إذا أريد أخذها من خلال ما جاء في مثل هذا الكتاب فهي تعطي انطباعاً وتصوراً بدائياً، وهي ترتبط بصحّة الإنسان من جهة أخرى، مما لا يصح التساهل فيها وتعريضها للمخاطر، فلا يسوغ وضعُ الأحاديث ذات الطابع العلاجيّ ـ قبل توثيقها ـ في متناول عامة الناس، كوصفات وإرشادات طبيّة منصوص عليها، خوفاً من آثارها السلبيّة المحتملة على صحتهم.

ج ـ **شرعنة السلوكيات المشوِّهة لصورة المذهب:** فقد أفتى البعض باستحباب ممارسة التطبير والذي يقدم البعض عليه في أيام عاشوراء، لورود خبر مرسل ينصّ على أنّ السيدة زينب عليها السلام نطحت رأسها بمقدم المحمل حتى سال الدم من تحت القناع[5]. والخبر مع كونه ضعيفاً فإنّ

= والمحارفين وذوي العاهات والأكراد ومجالستهم ومناكحتهم وأهل الذمة». **قواعد الأحكام**، ج 2، ص 6، وقال: «وكذا تكره معاملة ذوي العاهات والأكراد ومجالستهم ومناكحتهم؛ لما روي من أنّهم حيّ من الجنّ». **تذكرة الفقهاء**، ج 12، ص 138.

(1) أشار إلى ضعف أسانيدها وإمكان الإفتاء بمضمونها استناداً إلى قاعدة التسامح في كتاب **ما وراء الفقه**، ج 6، ص 226، لكنّه رفض ذلك بوجهين فراجع.

(2) أوضحنا الكلام حول ذلك بشكل مفصل في كتاب **المرأة في النص الديني ـ قراءة نقدية في روايات ذم المرأة**.

(3) وهذا ما رأى فيه البعض سبباً لإقدام الشريف الرضي على حذف أسانيد كتابه، قال السيد الأمين رحمه الله: «ولم يكن قصده ـ أي الشريف الرضي ـ أن تؤخذ منه الأحكام ومسائل الحلال والحرام ليذكر أسانيده، وإنّما قصد جمع من مختارات كلام له حظٌ في الفصاحة والبلاغة والمضامين العالية لينتفع قراؤه بذلك»، انظر: **أعيان الشيعة**، ج 1، ص 540.

(4) **بحار الأنوار**، ج 1، ص 30.

(5) استدل به في **إكسير العبادات في أسرار الشهادات**، للفاضل الدربندي (تـ 1285هـ)، ج 3، ص 248؛ =

البعض استند إليه في الإفتاء باستحباب التطبير، للتسامح في أدلة السنن، مع أنّ هذه الممارسة العامة تعطي انطباعاً سلبياً عن المذهب، كما أوضحنا ذلك في كتاب فقه الشعائر والطقوس.

د ـ **نحوسة الأيام**: لو أننا أخذنا بعين الاعتبار الفتاوى المشهورة التي تقول: بكراهة الزواج والقمر في برج العقرب، وكراهة إيقاع العقد يوم الأربعاء، أو إيقاعه في أحد الأيّام المنحوسة في الشهر وهي الثالث والخامس، والثالث عشر، والسادس عشر، والحادي والعشرون، والرابع والعشرون والخامس والعشرون. أو كراهة إيقاعه في محاق الشهر وهو الليلتان أو الثلاث من آخر الشهر[1]. وهي فتاوى تمّ بناؤها على قاعدة التسامح، فإنّ هذا يعطي تصوراً حساساً عن نظرة الإسلام للزمن، وانقسامه إلى أيام سعد وأيام نحس، أيعقل أن نقدم تصوراً عن نحوسة الأيام استناداً إلى أخبار ضعيفة واهية؟ إنّ هذا أمر في غاية الغرابة! إننا نرفض فكرة نحوسة الأيام كما أوضحنا ذلك في بعض ما كتبناه[2].

3 ـ **التزهيد بالواجبات**: إنّ الالتزام بقاعدة التسامح وإضفاء الشرعيّة على العمل العبادي استناداً إليها، سوف يؤدي إلى حالة من الارتخاء لدى الكثير من المؤمنين، فتضعف همتهم عن تهذيب النفس ومجاهدتها وعن القيام بالمسؤوليات الدينيّة الأساسيّة والمهام الجهاديّة، على اعتبار أنّهم ركنوا إلى رواية هنا أو هناك قد جعلت لهم ثواباً عظيماً على عمل صغير وأعطتهم ضماناً على عدم دخول النار بسبب هذا العمل، كما هو الحال في ثواب صلاة الرغائب، أو ثواب بعض الزيارات. إنّ هذا الثواب العظيم سيدفع الكثيرين إلى الزهد بالأعمال الكبيرة والمسؤوليات الاجتماعية المهمة، مكتفين بـ«الانتصارات» السهلة التي تضمنها لهم قاعدة التسامح في أدلة السنن. والحقيقة أنّ التوسع الذي عرفته القاعدة، وأبواب التسامح الذي دخلتها قد زاد المحاذير وأدخل الكثير من تراث الوضاعين إلى الفضاء الديني، وفي النقطة اللاحقة سوف نشير إلى بعض الأبواب التي توسعت القاعدة لتشملها.

4 ـ **بناء القيم الأخلاقية على أسس ضعيفة**: إنّ المجال الأخلاقي هو بنظر الفقهاء من الحقول التي تدخل في نطاق السنن، فيمكن التسامح فيها بالاعتماد على الأخبار الضعيفة، وهذا الأمر له تأثير سلبي بالغ على سلوكيات الفرد المسلم، كما سنرى بعض أمثلته، وما يزيد في الطين بلة

= وأشار إليه، في ج 1، ص 141. واستشهد به على نحو الاستئناس الشيخ عبدالله المامقاني في المواكب الحسينية، انظر: رسائل **الشعائر الحسينية**، ص 231 ـ 232. واستدل به السيد حسن الشيرازي، انظر: **الشعائر الحسينية**، ص 127. ولاحظ: **فتاوى العلماء في الشعائر الحسينيّة**، ص 100، 141.

(1) **العروة الوثقى**، ج 2، ص 678.

(2) راجع كتاب: **مفاهيم ومعتقدات**، ص 69 وما بعدها.

ويدعو للاستغراب أنّ العقل الفقهي لا يزال بعيداً إلى حدٍّ كبير عن التأصيل النظري للفقه التربوي ويتعامل مع الموضوع بشيء من الاستخفاف كونه يتصل بالأخلاقيات والآداب المحكومة ـ لدى هذا العقل ـ بقاعدة التسامح في أدلة السنن، علاوة على ذلك، فإنّ نمط الاستنباط الفقهي السائد لا يساعد على إنتاج فقه من هذا القبيل، لأنّه يعتمد منهجاً تفكيكياً ذا آليات صناعية لا تُعنى كثيراً بالاعتبارات التربوية والأخلاقية، ولا تأخذ ذلك بعين الاعتبار في الممارسة الاجتهادية، وهذا المنحى التفكيكي في العملية الاجتهادية ليس خافياً على هؤلاء الفقهاء، بل إنهم يتبنونه عن وعي تام لاعتقادهم بأنّ ذلك ضروري من الناحية المنهجية، منعاً لتداخل العلوم المختلفة ذات الآليات المتنوعة، ولذا كثيراً ما يواجهنا في كلام بعض الفقهاء اعتراضهم على دلالة حديث معيّن بأنّ مفاده ليس حكماً شرعياً إلزامياً وإنّما هو حكم أخلاقي، أو يقال: «إنّ هذه المسألة أخلاقية وليست فقهية!»[1]، وهذه الثنائية في تصنيف الدين قد تعطيك انطباعاً مخادعاً بأنّ الفقه هو مجرد تعاليم جامدة لا تمتّ إلى الأخلاق بصلة، والحال أنّ الأخلاق هي روح الفقه.

إننا نسجل تحفظاً منهجياً سريعاً على هذا النمط الاجتهادي وحاصله: إنّ هذا التفكيك الصارم بين الفقه والأخلاق غير دقيق، لأنّه عُمِلَ في ضوئه على عزل التقنين والتشريع عن الاعتبارات التربوية والأخلاقية، وكأنّ الفقيه يمارس مهمته الاجتهادية في جزيرة معزولة لا وجود للإنسان فيها! أو كأنّ الفقه مجرد قوالب جامدة لا علاقة لها بالاعتبارات الأخلاقية والروحية، مع أنّ الأخلاق في الحقيقة ينبغي أن تكون روح القوانين، ولا بدّ أن يستهديها المقنن باعتبارها واحدة من أهم مقاصد الدين، وفقاً لقول رسول اللّه (ص): «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[2].

وقد كان لهذا المنهج التفكيكي الذي يغفل مقاصد التشريع ويتعامل مع النصوص بطريقة

---

(1) تعليقاً على الحديث التالي: «**من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق**». يقول بعض الفقهاء: «فلا يبعد كون نية الوفاء كنية أداء سائر الواجبات من الواجبات الأخلاقية». انظر: **مستمسك العروة الوثقى** للسيد الحكيم ج 5، ص 296. مثال آخر: يقول السيد الحكيم رحمه الله أيضاً تعليقاً على قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [النساء: 20] إنه «ناظر إلى الجهات الأخلاقية لا غيرها»، المصدر نفسه، ج 12 ص 302، ويعلّق السيد الخوئي رحمه الله على رواية معينة بالقول: «إنها ناظرة إلى الجهة الأخلاقية، فلا تكون مدركاً في الأحكام الفرعية». انظر: **مصباح الفقاهة**، ص 256، **مثال آخر**: يذكر السيد الخوئي دليلاً على حرمة **الغيبة**، وهو: «ما دلّ على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل اللّه صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه». ثمّ يعلّق على الرواية قائلاً: «وفيه أولاً: أنه ضعيف السند، وثانياً: أنه لا بدّ من حمل نظائر هذه الأخبار على الأحكام الأخلاقية، فإنه لم يتفوه أحد ببطلان عبادة المغتاب ـ بالكسر ـ ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة». **مصباح الفقاهة** ج 1، ص 518، وانظر: **كتاب الحج من تقريرات درس السيد الخوئي**، ج 1، ص 375.

(2) **مكارم الأخلاق**، للطبرسي، ص 8.

هندسية نتائج غير محمودة على الحقلين الفقهي والتربوي معاً. إنّ عزل الفقه عن الأخلاق والتربية سيجعلنا أمام نتائج فقهية تشكّل فاجعة من الناحيتين الأخلاقية والتربوية[1].

ومن باب المثال، فإنّ لك أن تتساءل: إنّ الفقيه عندما يفتي بشرعية التورية اختياراً (دون ملزم لها، كما في حالات الاضطرار) فإلى أي حدٍّ يراعي هذا البعد التربوي ويستهديه، على اعتبار أن التورية تربي الإنسان على قول خلاف الحقيقة؟!

وإلى أي حدٍّ يراعي ذلك عند الحديث عن بعض الحيل الشرعيّة في الربا أو غيره والتي قد لا يكون لها ضرورة ملحة؟

صحيح أنّ المسائل الأخلاقيّة قد تأتي في كلمات الفقهاء قسيماً للأحكام الإلزامية[2]، وبالتالي قد يقال: إن هذا اصطلاح ولا مشاحة في المصطلحات، كما أنّ من الطبيعي أن من حقّ الفقيه أن لا يرى في هذه الآية أو في ذاك الحديث دلالة إلزامية، أقول هذا صحيح ولا نمانع من ذلك، ولكنّ المشكلة هي أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار المبنى الفقهي القائل: إنّ الأحكام غير الإلزامية (الاستحباب، الكراهة، الإباحة) لا يتعيّن على المجتهد دراستها والاجتهاد فيها[3] فستكون النتيجة أنّه، أي الفقيه، غير ملزم بالبحث في القضايا الأخلاقية، وبالتالي لا يلزمه استحضار واستهداء كل هذا التراث الوارد في نطاق الأخلاق في عمله الفقهي، مع أنّ هذا التراث هو تراث غني، وقد أصابه ما أصاب غيره من الوضع أو التأويل والتحريف، فيحتاج إلى دراسة نقديّة موسعة، ولا يسع الفقيه إهماله، كيف وهو أقرب ما يكون إلى المقاصد الكليّة التي لا بدّ من استهدائها في العمل الفقهي، كي لا نكون أمام فتاوى بعيدة عن روح الأخلاق.

وختاماً أقول: إنّ هذه المحاذير ما كانت لتغيب عن ذهن الإمام عليه السلام عندما تكلم بمضمون الأخبار المتقدمة، وعليه يمكن القول: إنّ المحاذير المذكورة هي من قبيل القرائن المحتفة بالنص

---

(1) من قبيل فتوى رضاع الكبيرة ولا يبتعد عن ذلك الفتوى التي تسمح بالتمتع ولو في حدود معينة بالزوجة الرضيعة!

(2) يقول السيد الخوئي، رضوان اللّه عليه، تعليقاً على بعض الروايات إنها: «راجعة إلى الجهات الأخلاقية فتحمل على الاستحباب». انظر: **مصباح الفقاهة**، ج 1 ص 544، ويقول في مورد آخر: إن جميع ما ورد في حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقية، فيحمل على الاستحباب إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 545.

(3) يقول السيد الخوئي تعليقاً على قول السيد اليزدي في العروة (يجب التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات): «إذا احتمل معها (المستحبات والمكروهات والمباحات) حكماً إلزامياً أيضاً، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً، أو يكون المكروه أو المباح حراماً كذلك، فإنه عند احتمال حكم إلزامي معها لا بدّ من تحصيل المؤمّن على ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكاب ما يحتمل حرمته، ولا مؤمّن سوى الاجتهاد والتقليد والاحتياط. وأما لو جزم بالجواز وإن لم يعلم بأنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا حاجة فيه إلى التقليد ولا إلى قرينيه..»، أي الاحتياط والاجتهاد. انظر: **التنقيح في شرح العروة الوثقى/التقليد**، ص256.

مما يمنع من التوسع في فهمه إلى الحد الذي يوقع بالمحذور، أو قل: إنّه سيكون شاهداً إضافياً على أن مراده ﷺ ليس هو ما فهمه القوم من روايات من بلغ.

5 ـ التوسع في القاعدة

لا يخفى أنّ الكثير من السلبيات المشار إليها قد نتجت عن التوسع الذي أجراه الفقهاء على قاعدة التسامح في أدلة السنن، ومعظم توسعاتهم مما لا يساعد عليها الدليل. ويمكن تصنيف هذه التوسعات إلى نوعين:

النوع الأول: التوسعات الفقهيّة

وهي توسعات كثيرة، جعلت مئات الفروع تندرج في قاعدة التسامح، بمعنى أنه لولا القاعدة فلن نجد دليلاً على هذه الفروع، وإليك أهم هذه التوسعات:

أ ـ الخروج عن مفاد أخبار القاعدة فيما نصّت عليه من إعطاء الثواب على الأعمال التي تضمنتها الأخبار الضعيفة، لتشمل كل خبر ضعيف تضمّن أمراً أو ترغيباً بعمل ما، فيفتى باستحبابه، ولو لم يتضمن الخبر ثواباً. وهذا توسّع كبير جداً، والأكثر على الأخذ به، وإنْ رفضه بعضهم كالشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني[1].

ب ـ الحكم بالاستحباب استناداً إلى فتوى الفقهاء أنفسهم، فقد لا يكون في المسألة مستند روائي ولو ضعيفاً، ومع ذلك يحكم بالاستحباب اكتفاءً بشهرة الفتوى[2]، بل اكتفاءً بفتوى فقيه

---

(1) قال: «وما يقال: من أنّ أخبار السنن تتسامح فيها؛ لحديث: «من بلغه شيء من الثواب على عمل» الحديث. ففي نظري القاصر أنّ الظاهر من الخبر هو أن يبلغ الإنسان شيء من الثواب على عمل، لا نفس العمل الذي فيه الثواب ليدخل المستحب، حيث إنّ من لوازمه الثواب، فإنّ هذا وإن احتمل، إلّا أنّ ما قلناه قد يدّعى ظهوره، وينبّه عليه أنّهم لم يستدلوا به في الواجب، إذا ثبت بخبر ضعيف، مع أنّ الثواب فيه حاصل. **ولو قيل**: إنّ ثواب الواجب مقرون بكونه واجباً، فإذا لم يثبت لا يكون واجباً فلا ثواب. **قلت**: فكذا المستحب. واحتمال أن يقال: إنّ فعل الواجب بقصد مطلق الثواب للخبر الضعيف لا مانع منه فيه: أنّ فعل المستحب إن كان لمطلق الثواب لا ثواب المستحب». **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، ج 4، ص 446.

(2) على سبيل المثال فقد علّل بعض الفقهاء استحباب الوضوء لحمل المصحف بالتعظيم، **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 193. وعلّق عليه المحقق الخونساري بالقول: «ولا يخفى أن إثبات الحكم به مشكل، لكن لا بأس بالقول به (استحباب الوضوء لحمل المصحف) للشهرة بين الأصحاب (رضوان اللّه عليهم) بناء على التسامح في أدلة السنن». **مشارق الشموس**، ص 43 وذكر الميرزا القمي أنّ صاحب المسجد الراتب أولى من غيره في إمامة الصلاة، أن «كلام الأصحاب في ذلك يكفي؛ للتسامح في أدلّة السنن» **غنائم الأيام**، ج 3، ص 173. مثال آخر: قد أفتى بعض الأصحاب باستحباب قضاء الصوم عمّن فاته بسبب المرض ومات في مرضه، يقول الميرزا القمي: «فلم يبق إلا الاعتماد على فتواهم، للمسامحة في أدلّة السنن، وإلا فلم نقف على ما يدلّ على ذلك، بل الأخبار الصحيحة المصرّحة بنفي القضاء ظاهرة في عدم مشروعيّتها كما مرّت»، المصدر نفسه، ج 5، ص 384.

واحد[1]، بذريعة شمول قاعدة «من بلغ» لها، وهذا التوسع لا يقلّ عن سابقه في سعة ما شمله من فروع فقهية. والأقوى أنّه توسعٌ غير مبرر ومخالف لقوله ﷺ: «وإن كان رسول اللّه لم يقله»، الظاهر في أنّ إبلاغ الثواب كان بواسطة خبر ينقل كلامه (ص) مباشرة وحساً لا حدساً وبالواسطة.

ج ـ توسعة القاعدة لحالات ورود الروايات الضعيفة الظاهرة في الوجوب، على اعتبار أنّ الخبر الضعيف إذا كان قاصراً عن إثبات الحكم الإلزامي فهو لا يقصر ـ ببركة قاعدة التسامح ـ عن إثبات الاستحباب[2].

د ـ توسعة القاعدة لحالات ورود الخبر الضعيف الظاهر في الحرمة، فإنه إذا كان لا ينهض لإثبات التحريم، فيفتى بالكراهة للتسامح في دليلها[3]. وهو توسع ضعيف لعدم مساعدة أخبار «من بلغ» عليه.

هـ ـ التوسع للكراهة، فقد أفتوا بالكراهة في موارد دلالة الخبر الضعيف عليها، وبرره بعضهم بأنّ ترك المكروه مستحب، وهو تبرير ضعيف[4]، وقد رفض بعض الفقهاء هذا التوسع، أو استشكلوا فيه[5]. والوجه في ضعف هذا التوسع وكذا سابقه، أنّ الظاهر من الثواب على العمل هو الثواب على الفعل لا على الترك، وليس الترك مستحباً شرعياً، لعدم انحلال الحكم إلى حكمين[6].

---

(1) قال الوحيد البهبهاني: «إنهم يكتفون في مقام الاستحباب بفتوى فقيه واحد». **مصابيح الظلام في شرح شرائع الإسلام**، ج 6، ص 356.

(2) ومثاله: ما ذكره السيد محمد العاملي في المدارك: أنه قد دلّ الخبر على وجوب أن يتيمم من أجنب في المسجد الحرام، و«قيل الحائض كالجنب في ذلك، لمرفوعة محمد بن يحيى، عن أبي حمزة، عن الباقر ﷺ، حيث قال فيها بعد أن ذكر تيمم المحتلم للخروج: «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل كذلك»، وأنكر المصنف [المحقق] في المعتبر الوجوب، لقطع الرواية، ولأنه لا سبيل لها إلى الطهارة بخلاف الجنب، ثم حكم بالاستحباب. وكأن وجهه ما ذكره رحمه الله من ضعف السند، وما اشتهر بينهم من التسامح في أدلة السنن». **مدارك الأحكام**، ج 1، ص 22.

(3) على سبيل المثال: ورد في رواية محمد بن يحيى رفعه قال: «قال أبو الحسن الرضا ﷺ: الشاة إذا ذبحت وسلخت أو سلخ شيء منها قبل أن تموت فليس يحل أكلها». **تهذيب الأحكام**، ج 9، ص 59، وقد أفتى بعض الفقهاء بحرمة سلخ الذبيحة قبل موتها، لكنْ قال المجلسي: «والأقوى الكراهة وهو قول الأكثر للأصل، وضعف الرواية بالإرسال، فلا يصلح دليلاً على التحريم، بل الكراهة للتسامح في دليلها». **بحار الأنوار**، ج 62، ص 302.

(4) قال السيد الكلبيكاني: «قاعدة التسامح جارية في أدلة السنن، وفي المكروهات رجاء لدرك ثواب تركها». **إرشاد السائل**، 201.

(5) قال الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد: «والتساهل في أدلَّة الكراهة محلّ تأمّل». **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، ج 1، ص 127.

(6) **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، ج 7، ص 38.

ولا يعنينا هنا البحث التفصيلي في التوسعات المتقدمة، فمحل ذلك في الأصول أو في القواعد الفقهية، حيث يتم بحث تلك القاعدة، على أننا بعد رفض القاعدة من أساسها فيكون ما بني عليها من توسعات باطلاً.

ح ـ شمول القاعدة للروايات المرويّة من طرق السُّنة[1] في شتى الفروع الفقهية، والحقيقة أنّ هذا توسع كبير للغاية عرفته القاعدة، بما جعلها شاملة للتراث الحديثي غير الإمامي، وعلى رأس ذلك الأخبار المروية من طرق السُّنة. وأخبارهم وإن كانت في نظر المشهور[2] ليست حجة ولا يعتمدون عليها، ولكنّ الوارد منها في خصوص السنن وما يلحق بها يمكن بنظرهم الاعتماد عليها، لشمول أخبار «من بلغ» لها، وقد نصّ على ذلك غير واحد من الفقهاء.

قال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي: «ولهذا لم يزل علماؤنا المتقدمون والمتأخرون يتداولون نقل صحاحهم ورواياتهم بالرواية وصار ذلك متعارفاً بينهم حتى اتصل إلينا من طرقنا وطرقهم. وإنما نقلها أصحابنا لما يترتب عليها من جواز العمل بالسنن والأدب والمواعظ وكلّ ما لا يتعلق بالأحكام وصفات ذي الجلال والإكرام على ما اشتهر بين العلماء. ويمكن أن يستدل لذلك بحديث: «من بلغه شيء من أعمال الخير فعمل به أعطاه اللّه ذلك وإن لم يكن الأمر على ما بلغه»، ولما تفيده من الاعتبار والشواهد في بعض الموارد كما نبينه في موضعه إن شاء اللّه تعالى»[3].

وقال الميرداماد: «اختصّ جواز العمل بالحديث الضعيف بما يكون في مستحبّات أبواب العبادات؛ ومن ثَمّ ترى الأصحاب ـ رضوان اللّه تعالى عليهم ـ في كتبهم الاستدلاليّة ربّما يحتجّون في سنن العبادات ووظائف المستحبّات بأحاديثَ من طرق العامّة»[4].

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: ما أشار إليه الشهيد الأول، قال في بيان مستحبات الصلاة على الميت: «قال الفاضل:

---

(1) وتجدر الإشارة إلى أنّنا لا نرفض الاستشهاد بروايات السُّنة، بل يمكن الاستدلال بها في بعض الحالات، والاستشهاد بها في حالات أخرى ولا سيما على مبنى الوثوق، فهي من أسباب تحصيل الوثوق، وقد أشرنا في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 52 وما بعدها، إلى أن فقهاء الشيعة قد تمسكوا بالعشرات من الروايات المروية من طرق السُّنة وحاولنا تفسير هذه الظاهرة.

(2) لنا كلام في ذلك، ولا سيما على مبنى الوثوق، حيث إنّ بالإمكان الاستشهاد بها، لكونها تسهم في تحقيق الوثوق والاطمئنان.

(3) **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، ص94.

(4) **الرواشح السماوية**، ص 189.

وليكونوا ثلاثة صفوف، لما روي عن النبي (ص): «من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب».
قلت: الخبر عامي، ولكن فضائل الأعمال ربما تثبت بالخبر الضعيف»[1].

ومنها: ما ذكره الشيخ البهائي، قال: «وقد اشتهر بين أصحابنا ﷺ وسيّما المتأخرين استحباب قراءة سور المفصل في الصلاة وهي ثمان وستون سورة من سورة محمد (ص) إلى آخر القرآن وأنه يستحب تخصيص الصبح بمطولاته وهي من محمد إلى عم، والعشاء بمتوسطاته وهي من عم إلى الضحى، والظهرين والمغرب بقصاره وهي من الضحى إلى آخر القرآن، وهذا شيء ذكره الشيخ رحمه الله ولم نطلع في ما وصل إلينا من الأحاديث المروية من طرقنا على ما يتضمن ذلك، بل أصولنا المتداولة في زماننا خالية عن هذا الاسم أيضاً، وهذا التفصيل انما هو مذكور في كتب الفروع وقد رواه العامة بطريق فيه عمر بن الخطاب، ولعل وجه ذكر أصحابنا له في كتب الفروع أن من عادتهم، قدس اللّه أرواحهم، التسامح في دلائل السنن والعمل فيها بالأخبار الضعيفة تعويلاً على الحديث الحسن المشهور الدال على جواز العمل في السنن بالأحاديث الضعيفة»[2].

ومنها: ما ذكره الشيخ المجلسي تعليقاً على ما أورده والده من روايات مروية من طرق السُّنة في التحذير من الغيبة، قال: «وأما ما أورده الوالد قدس سره في رسالته من الأخبار التي يظهر منها عموم المنع كلها من أخبار العامة فلا تصلح لإثبات حكم شرعي، وعذره في إيرادها أنه إنما ذكرها في سياق الترهيب، وشأنهم التسامح في مثله»[3].

ومنها: صلاة الرغائب، كما أسلفنا.

النوع الثاني: التوسعات غير الفقهية

وهذا النوع يهمنا التوقف عنده لصلته ببحثنا، وبحسب ما لاحظنا في كلام الأعلام يمكن رصد العديد من التوسعات غير الفقهية، بحيث يمكن القول إنّ قاعدة التسامح قد أرخت بظلالها على الفكر والفقه والتاريخ والسيرة والوعظ والإرشاد. لقد دخل التسامح إلى الروايات ذات البعد العقائدي، وإلى بعض الروايات ذات الدلالات العرفانية، وإلى المجال الأخلاقي. وكذلك إلى المجال الطبي، ناهيك عن المجال التاريخي، ورصد التوسعات الجارية في كل هذه المجالات يحتاج إلى تتبع، ولكنّي سوف أكتفي بالإشارة إلى ثلاثة توسعات:

(1) **ذكرى الشيعة**، ج 1، ص 448.
(2) **الحبل المتين**، ص 228.
(3) **بحار الأنوار**، ج 72، ص 236.

التوسع الأول: قضايا التاريخ

قال الآقا بزرك الطهراني تعليقاً على ما فعله الدربندي في كتابه «أسرار الشهادة» من إدخال بعض ضعاف الأخبار: «ومن شدة خلوصه وصفاء نفسه نقل في هذا الكتاب أموراً لا توجد في الكتب المعتبرة، وإنما أخذها عن بعض المجاميع المجهولة اتكالاً على قاعدة التسامح في أدلة السنن مع أنه لا يصدق البلوغ عنه بمجرد الوجادة بخط مجهول»[1].

أقول: تطبيق قاعدة التسامح في المجال التاريخي، إما أن يكون:

1 ـ بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على بعض القضايا التاريخية.

2 ـ وإمّا بلحاظ نقل التاريخ وروايته، باعتبار أن النقل هو أمر يقع موقع التساؤل عن حكمه الشرعي.

3 ـ وإما بلحاظ معرفة التاريخ وما جرى خلاله من أحداث، وهذا الأخير له فوائد كثيرة.

أما الأول، أعني تضمن النقل التاريخي سنناً شرعية، فيجري عليه ما يجري على كافة الأخبار الناقلة للسنن.

وأما الثاني، أعني نقل التاريخ صرفاً وحكايته، فمعلوم أن نقل الأحداث غير الثابتة والأخبار الضعيفة غير جائز، لأنه قول بغير علم ولا حجة، وهو منهي عنه، كما سنذكر في التوسع الآتي، ومع ذلك يمكن تبريره بأحد توجيهين:

التوجيه الأول: التمسك بقاعدة التسامح وذلك بتوجيه أن مفاد هذه الأحداث التاريخية كمجريات يوم كربلاء مثلاً وإنْ لم يكن حكماً شرعياً مستحباً ليتسامح في دليله، ولكنه موضوع لما هو مستحب، فإنّ البكاء على الحسين بن علي عليهما السلام يكون مستحباً ويترتب عليه الثواب الكثير، ويصير هذا النقل سبباً لما يكون حكمه الاستحباب[2].

ولكن يلاحظ عليه: إنّ أخبار من بلغ ـ لو تمت دلالتها ـ فهي تدل على التسامح في دليل الحكم الشرعي نفسه، لا دليل ما يكون موضوعاً للحكم.

التوجيه الثاني: ما ذهب إليه بعض الفقهاء، من جواز نقل الحوادث التاريخيّة، التي لم يقم دليل عليها، بعنوان الحكاية لا بعنوان الورود أو الجزم، فنقلها بصورة الجزم لا مبرر له[3].

سئل السيد الخوئي: هل يجوز للخطيب الحسيني أن ينقل القضايا التي لم يثبت وقوعها،

---

(1) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 279.

(2) **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، من تقريرات درس الميرزا هاشم الآملي، ج 3، ص 378، ولكنه علّق عليه قائلاً: «ولكنْ يشكل ذلك إن كان النقل بنحو العلم بالمخبر به».

(3) قال الشهيد الثاني: «ومريدُ روايةٍ حديثٍ ضعيف، أو مشكوك في صحته، بغير إسناد، يقول: روي أو بلغنا، أو ورد، وجاء، ونحوه من صيغ التمريض. ولا يذكره بصيغة الجزم، كقال رسول الله (ص)، وفعل، ونحوها من الألفاظ الجازمة، إذ ليس ثم ما يوجب الجزم». **الرعاية في علم الدراية**، ص 165.

بعنوان أنّها واقعة، كزواج القاسم بن الحسن عليه السلام من سكينة بنت الحسين عليهما السلام أم لا بد من التثبت في نقل ما أثبته العلماء وطرح ما طرحوه؟ **فأجاب**: لا يجوز النقل بعنوان الورود، وأما بعنوان الحكاية عن كتاب أو شخص فلا بأس به»[1].

وقال الميرزا هاشم الآملي تعليقاً على التوجيه الأول: «...إذا كان التعبير في نقل المصيبة بعنوان نُقل كذا أو كذا ويكون هذا النقل أيضاً من باب الرجاء فلا إشكال فيه، فما هو المشكِلُ يكون النقل بعنوان الجزم»[2].

وربما يقال بعدم حاجة الناقل إلى استخدام تعابير من قبيل: روى فلان، أو جاء في الكتاب الفلاني، بل يكفي عدم قصد كون الخبر مطابقاً للواقع.

ونلاحظ على هذا التوجيه الذي طرحه العلمان (الخوئي والآملي) بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا التوجيه ناظر إلى إعطاء حلٍ شرعي للناقل بما يسوِّغ له رواية الخبر دون الوقوع في محذور شرعي، وهو بهذا اللحاظ توجيهٌ سليم، لكننا نضع له شرطاً، وهو أن لا يتمّ إيهام الناس من خلال طريقة الطرح بأنّ ما يُطرح عليهم هو حقائق تاريخية، لأن ذلك يُعدّ من أنواع الكذب، فإنّ الكذب ليس هو رواية أو نقل ما تعلم أنّه خلاف الواقع دون تنبيه المستمع إلى ذلك فحسب، بل هو عرفاً شامل لنقل ورواية ما لم تعلم أنه مطابق للواقع مع الإيحاء للمستمع بكونه مطابقاً له، ولا يخفى أنّه عندما يتمّ تداول الروايات في الفضاء الشعبي العام بعنوان النقل من كتاب، فغالباً ما يكون ذلك بقصد الحكاية عن الواقع، لا مجرد الإخبار عما ورد في كتاب، ولو قصد الناقل ذلك فإن المتلقي لا يلتفت إليه ولا سيما مع تكرار النقل أو الإيحاء من خلال قسمات الوجه وطريقة التعبير بكون الخبر معتبراً ومطابقاً للواقع. والذي يدفع الخطيب إلى ذلك أنه لا يرغب في تسرب الشك إلى كلامه، وعامة الناس لا يلتفتون إلى أنّه بقوله: «روى فلان» ونحوه لا يضمن لهم صحة النقل، ويجعل العهدة على الراوي، وهذا ما يجعل الخبر يلقى رواجاً إلى حدّ التصديق به وتصور أنّه يمثل الحقيقة، ولذا يصعب بعد ذلك نقده، بسبب ترسخه في الأذهان، والخطيب هو من أسهم في هذا الترسخ.

ومنه يتضح أن عدم قصد المطابقة لا يكفي، بل هو أكثر إشكالاً من طريقة النقل من كتاب والإحالة إليه.

الملاحظة الثانية: إنّ إشكالية نقل الأخبار من الكتب غير المعتبرة وروايتها للناس لا تنحصر

(1) **صراط النجاة**، ج 1، ص 440.
(2) **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، من تقريرات درس الميرزا هاشم الآملي، ج 3، ص 378.

بالإشكال الشرعي الذي يقع فيه الناقل وأنه في حال نقل على نحو الجزم فقد قفا ما ليس له به علم ووقع في الكذب، ومن هنا نحاول إيجاد مخرج شرعي له بأن لا ينقل الخبر بعنوان الورود والجزم، وإنما ينقل من كتاب، إنّ الإشكاليّة أوسع من ذلك بكثير، وهي دون شك تتعدى هذا الحد، فهي ـ من جهة ـ تتصل بالصورة الحقيقية لتاريخنا الإسلامي والتي هي صورة لها انعكاسها على مفاهيمنا وقيمنا ومثلنا العليا، وتمس أحياناً قضايا الاعتقاد والتشريع، وتتصل بتربيتنا الدينية، وهي ـ من جهة أخرى ـ تتصل بكيفية ردة فعل الجمهور المتلقي لهذه الصورة والمستمع لهذا الخطاب، أكان جمهوراً إسلامياً أو غير إسلامي، فما هو التأثير والصدى الذي يتركه مثل هذا الخطاب العام غير المتثبت في نقل وقائع التاريخ، وجلُّ اعتماده على الأخبار غير المعتبرة، ولو نقلها المخبِر بعنوان: جاء في الكتاب الفلاني، أو ذكر الراوي الفلاني. فهل تمّ رصد تلك الآثار والتداعيات؟ إنّ ما نلاحظه هو نفور كثير من المسلمين فضلاً عن غيرهم من مثل هذا الخطاب، واتهامه باعتماد الخرافة في تثقيف الناس، والكذب في نقل الأحداث والوقائع.

إنّ من الغرابة بمكان أن تجد في الأمة مسارين يتحركان بشكل متوازٍ في التعامل مع هذا التاريخ: فثمة مسار تحقيقي ينطلق به بعض المحققين والباحثين، وفي موازاته مسار آخر لا شغل له بالتحقيق والبحث، ولا يستفيد إلا لماماً من جهود المحققين ونتائج أبحاثهم، بل ربما رآها غير مفيدة، لكونها تأتي على حساب خطابه العاطفي الذي يعتمد الإثارة.

وأما الثالث، أعني معرفة التاريخ وما جرى خلاله من أحداث، فلا مجال للتعامل معه بتساهل وتسامح، ولا سيما بملاحظة ما اكتنفه من تلاعبٍ ودسٍّ وطمس وتزوير للحقائق، هذا ناهيك عن أنّ معظم كتّاب التاريخ كانوا يؤرخون للسلطان ويكتبون وفق أهوائهم.

والدعوة إلى التوثق من الخبر التاريخي، لن تؤدي إلى سدّ باب المعرفة بأحداث هذا التاريخ وخفاء حقائقه، كما قد يزعم البعض، وذلك لأنّه بالإمكان تحصيل الوثوق به بنحو من أنحاء الاعتبار، ولعلّ من أوسع الأبواب التي يمكن من خلالها الوثوق بالأخبار التاريخية: تجميع القرائن والشواهد المتعددة بما يبعث على الوثوق بوقوع الحادثة أو عدم وقوعها. وما لم نتحر من صدق الخبر واعتباره فلا يصح الإخبار عنه وتثقيف الناس به.

هذا ويمكن القول: إنّ الوثوق بالخبر التاريخي أقلّ مؤونة وكلفة من الوثوق بالخبر العقدي بل والفقهي، وبالإمكان طرح عدة مستويات لاعتبار الخبر:

الاعتبار الكلامي: وذلك لأنّ القضيّة إذا كانت تتصل ببيان مفهومٍ عقيديّ فلا بدّ عند المشهور من العثور لها على دليل قطعي عقلياً كان أو نقلياً.

الاعتبار الفقهي: بمعنى الاعتماد على خبر موثوق أو صحيح يرويه الثّقات، وذلك عندما يكون المفهوم المطروح متصلاً ببيان حكم شرعي.

الاعتبار التّاريخيّ: عندما يتصل الأمر بنقل حادثة تاريخيّة لا علاقة لها ببيان حكم شرعيّ أو مفهوم عقدي، فهنا قد يكفينا الاعتبار التّاريخيّ، بمعنى أن يكون للحادثة الّتي تقدم إلى النّاس مصدر تاريخي معتبر ومعتد به، ولا يكون المضمون مخالفاً لضوابط وشروط قبول الخبر، والتشدد هنا لا يوازي التشدد الذي نشترطه في الاعتبار العقدي أو الفقهي.

والحقيقة أنّ عمليّة البحث التحقيقي والجهد التنقيبي في المصادر التاريخية المعتبرة قد توصل الباحث إلى الكثير من الحقائق المدفونة في هذا الركام التاريخي، ويتمكن بالاعتماد على أساليب البحث العلمي من تمييز الغثّ من السمين.

التوسع الثاني: هو التوسع للمواعظ والقصص.

قال الشهيد الثاني: «وجوز الأكثر: العمل به ـ أي بالخبر الضعيف ـ في نحو: القصص، والمواعظ، وفضائل الأعمال، لا في نحو: صفات اللّه المتعال، وأحكام الحلال والحرام. وهو حسن، حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق، لما اشتهر بين العلماء المحققين، من التساهل بأدلة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير. لما ورد عن النبي (ص) ـ من طريق الخاصة والعامة ـ أنه قال: «من بلغه عن اللّه تعالى فضيلة، فأخذها وعمل بما فيها، إيماناً باللّه ورجاء ثوابه، أعطاه اللّه تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك»[1].

وقال الشيخ الأنصاري: «المراد بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها، عدا ما يتعلق بالواجب والحرام، والحاصل: أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء، وهذا أمر وجداني لا ينكر، ويدخل حكاية فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم، ويدخل في العمل الأخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حد الأخبار بالأمور الواردة بالطرق المعتبرة، بأن يقال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يصلي كذا ويبكي كذا، ونزل على مولانا سيد الشهداء عليه السلام كذا وكذا، ولا يجوز ذلك في الأخبار الكاذبة، وإن كان يجوز حكايتها، فإنّ حكاية الخبر الكاذب ليس كذباً، مع أنه لا يبعد عدم الجواز إلا مع بيان كونها كاذبة»[2].

وتعليقاً على كلام العلمين (الشهيد الثاني والأنصاري) نقول: إنّ فضائل الأعمال يراد بها ثواب العمل المسنون، فمردها إلى ما تقدم من التسامح في أدلة السنن، ولكن ما المراد بالتسامح في المواعظ والقصص؟

---

(1) **الرعاية في علم الدراية**، ص 94.

(2) **رسائل فقهية**، ص 158.

أقول: إن المواعظ **تارة** تكون نصوص أخبار ينقلها الواعظ للناس، **وأخرى** تكون كلمات بليغة من إنشائه أو إنشاء غيره، شعراً أو نثراً أو أحداثاً معينة واقعية أو قصصاً افتراضيّة ينقلها للناس بهدف وعظهم وتنبيههم، دون أن تكون مضامين أخبار منقولة عن النبي (ص) ولا الأئمة عليهم السلام أو غيرهم، أما الثاني، فلا مشكلة فيه، ولو حصل فيه شيء من التسامح، وأما الأول، وهو المقصود بكلمات الفقهاء الآنفة، فلا وجه للتسامح فيه، كما استقرب بعض الفقهاء المعاصرين، قال: «لا يبعد أن يكون المراد بالتسامح فيها (المواعظ والقصص) هو التسامح في نقلها من دون نسبتها إلى الرواية، فلا يتقيد بثبوتها بطرق معتبرة، كما عليه ديدن الوعاظ وخطباء المنبر الحسيني في عصورنا هذه. ولكن الوجه فيه غير ظاهر مع ما هو المفروغ عنه ظاهراً من حرمة الإخبار من دون علم»[1].

وما ذكره صحيح، فإنّ الإخبار بغير علم منهي عنه شرعاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2] ، كما أنه قبيح عقلاً، قال المحقق الأصفهاني: فإنّ «نشر الفضيلة التي لا حجة عليها وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً فكيف يعمها أخبار من بلغ؟!»[3].

على أنّ التساهل في مجال الوعظ والقصص قد فتح الباب على مصراعيه، فغدا منبر التوجيه والإرشاد بشكل عام مرتعاً لشبه الأميين والجهلة الذين يتلون على الناس الأخبار الخرافية والقصص الخيالية، ما ساهم ـ من جهة ـ في بناء جيل من الخرافيين، وساهم ـ من جهة أخرى ـ في التنفير عن المذهب وأتباعه، كما نلاحظ في أيامنا حيث استغل خصوم خط أهل البيت عليهم السلام ما تتضمنه مواعظ الكثير من الخطباء من قصص خرافية ونشروها عبر وسائلهم الإعلامية التحريضية بهدف الإساءة إلى المذهب وتوهينه.

وأما قول الشهيد الثاني: «وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير»، فهو كلام غير دقيق، إذ الأمر يختلف بنوعية الموعظة وما تتضمنه، فكثير من المواعظ والقصص تشتمل على معانٍ غير صحيحة أو مفاهيم قلقة. ولعلّ الوعّاظ في زمانه كانوا من أهل العلم الذين لا يذكرون في مواعظهم إلا محض الخير.

الثالث: التوسع لبعض قضايا العقيدة ومنها فضائل المعصومين عليهم السلام

وهذا النحو من التوسع لو قيل به فسوف يكون أغرب توسع عرفته القاعدة، فهل من قائل بإمكان التسامح في الأخبار الواردة في قضايا الاعتقاد؟

---

(1) **المحكم في أصول الفقه**، ج 4، ص 160.

(2) سورة الإسراء، الآية: 36.

(3) **نهاية الدراية**، ج 2، ص 546.

يظهر من كلام لبعض الفقهاء المعاصرين قبوله بهذا التسامح، مساوياً بين الأخبار ذات المضامين العقدية وبين أخبار المستحبّات، ومتجاوزاً ما هو معروفٌ بين الأعلام، من أنّ خبر الواحد ليس حجّةً ولا يعوّل عليه في أصول العقائد فيما لو كان صحيح السّند، فضلاً عمّا لو كان ضعيفاً. قال ما نصّه: «وهذا التدقيق والتحقيق والتثبت لاستحصال الاطمئنان بصدور الحديث عن المعصوم، يتأكّد فيما يتعلّق بالأحاديث المرتبطة بالحكم الإلزامي، مثل الواجب والحرام، أو المعاملات والأمور المالية والحقوقيّة والسياسية، في حين أنّ التعامل مع الأحاديث الأخرى ـ كالمتحدّثة عن أصول العقائد والمستحبات ـ لا يحتاج إلى هذا المقدار من التحقيق والدقة»[1].

إنّ ما يثير الاستغراب في هذا الكلام ـ لو حُمِل على ظاهره ـ هو: أنّ التحقيق والتثبّت المطلوب في الأخبار ذات المضامين الفقهية، يستدعي تثبتاً بدرجةٍ أعلى في الأخبار ذات المضامين العقدية. وأمّا مساواة أخبار أصول العقائد بأخبار المستحبّات، فهو أشدّ غرابةً، وقياس إحداهما بالأخرى قياس مع الفارق، لأنّ أخبار أصول العقائد تؤسّس للبناء المعرفيّ الَّذي لا يكمل إسلام الشخص وإيمانه إلا به، بينما المستحبّات هي مجرّد نوافل عمليّة لا يخدش الإخلال بها في استقامة المسلم وعدالته، فضلاً عن إيمانه وإسلامه.

هذا ولكن ربما يقال: إنّنا نستبعد أن يكون ظاهر الكلام مراداً له، فهو قد صرّح في موارد أخرى بأنّ الخبر الواحد حتى لو كان صحيح السند لا يصح الاستناد إليه في إثبات المعتقدات، بل لا يمكن إلزام المكلف بالاعتقاد بمضمون الخبر الوارد في المجال العقدي[2]، وعليه، فإمّا أنه حصل خطأ طباعي أو نحوه في الكلام المذكور، أو أنه يقصد بعدم التدقيق في أخبار أصول العقائد أنّ مع كون مضامينها ثابتة بالدليل العقلي فلا يحتاج معها التثبت في أخبارها.

أمّا أخبار الفضائل التي تساهم في تكوين تصورات عقدية، فلا بدّ من التثبت فيها. نعم قد يقال: إن مستندها هو ما روي عنهم: «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»، ولكنّ هذا سيأتي ما فيه.

وقد أسلفنا نقل كلام المحقق الأصفهاني الذي قال فيه: «نشر الفضيلة التي لا حجة عليها وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً فكيف يعمّها أخبار من بلغ؟!»[3].

وقصارى القول: إنّه لو قبلنا الأخذ بأخبار «من بلغ» في مورد السنن، وصرفنا النظر عمّا دار

---

(1) انظر: **أنوار الولاية**، ص27.

(2) انظر: **منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر** عليه السلام، ج3، ص265.

(3) **نهاية الدراية**، ج 2، ص 546.

من نقاشٍ أصولي حول مدى دلالتها على قاعدة التسامح المذكورة، إلا أنّه لا مجال ـ بحال ـ لتعميم مفادها إلى غير دائرة السنن كما فعل كثيرون، لأنه لا مبرر لهذا التعميم، والذي شكّل غطاءً سمح بتسلل أخبار الغلو والخرافة إلى الأذهان والعقول، وأعاق انطلاق جهود أو بحوث جادّة هدفها غربلة التراث وتصفيته من الموضوعات.

وقال بعض العلماء اعتراضاً على هذا التوسع: «كيف يسوغ للعلماء أن يتساهلوا في دين اللّه فيروون عن رسول اللّه (ص) ما لم يقله؟! إذ بإمكانهم أن يرفعوا منزلة السخيف ويخفضوا قدر الشريف، أو ليست أحكام اللّه والفضائل تعطي صورة عن الدين الإسلامي الحنيف؟ فإن لم يتشدد بأدلة السنن أعطت صورة مباينة وخاطئة..»[1].

من شروط جريان القاعدة

ثم إنه بناءً على القبول بقاعدة التسامح، فقد تُذكر بعض الشرائط لإجرائها، ويهمني الإشارة إلى شرطين، لأنهما يتصلان بقضيّة التوسعات التي تحدثنا عنها، وأشرنا إلى بعضها، وإسقاط شرطية ما سيذكر يعني توسعاً إضافياً في تطبيق القاعدة. وإليك الشرطين المذكورين:

الأول: كفاية احتمال صدق الخبر

هل يؤخذ بقاعدة التسامح في الأخبار الضعيفة التي يكون احتمال الصدق فيها ضعيفاً وواهياً؟

يبدو من بعضهم التمسك بإطلاقها لصورة كون الاحتمال ضعيفاً، وكل من قال بأنه يُعمل بالقاعدة ما لم يعلم بكذب الخبر ووضعه فظاهره الاكتفاء بالاحتمال الضعيف، لكن الشيخ الأنصاري يشترط أن لا يكون الاحتمال موهوماً، قال: «هل يعتبر في الرواية الضعيفة أن تفيد الظن؟ أو يكفي فيها أن لا تكون موهونة؟ أو لا يعتبر ذلك أيضاً؟ وجوه، منشأها إطلاقات النصوص والفتاوى، وإمكان دعوى انصراف النصوص التي هي مستند الفتاوى إلى صورة عدم كون مضمون الرواية موهوماً، أو إلى صورة كونه مظنوناً، والاحتمال الأوسط أوسط»[2].

وما اختاره الشيخ الأنصاري هو الأظهر، وهو مختار الشيخ البهائي في «الأربعون حديثاً»: قال: «وظاهر الإطلاق أنّ ظنّ صدق الناقل غير شرط في ترتّب الثواب، فلو تساوى صدقه وكذبه في نظر السامع وعمل بقوله فاز بالأجر، نعم، يشترط عدم ظن كذبه بقيام بعض القرائن»[3].

والوجه في صحة ما ذكراه: استبعاد تحقق عنوان البلوغ الذي تحدثت عنه الروايات بالخبر

---

(1) **دعوة إلى الإصلاح الديني والثقافي**، ص 85.
(2) **رسائل فقهية**، ص 157.
(3) **الأربعون حديثاً**، ص 388.

الموهوم، ولا أقل من أنّ قوله (ص): «من بلغه» منصرف عن صورة ظنّ كذب الراوي، والقرينة على ذلك: إنّ التشدد الشرعي الملحوظ إزاء مصادر تلقي الخبر وكذا إزاء صفات المخبر من الوثاقة والصدق.. يخلق جواً متشرعيّاً رافضاً للعمل بأخبار الكذابين وغير الثقات، ومتحسساً إزاء هذا الأمر، وفي ضوئه فلو كانت روايات «من بلغ» مطلقة وشاملة لصورة احتمال صدق الخبر ولو كان الاحتمال موهوناً لشكل ذلك استثناءً صادماً للجو التشريعي المذكور، الأمر الذي يثير حفيظة المتشرعة ويدفعهم للإكثار من الأسئلة حول هذا الاستثناء وحدوده، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك في الروايات، الأمر الذي يدلل على عدم شمول روايات «من بلغ» لصورة الاحتمال الموهون لصدق الخبر.

ولا يخفى أنّ الاكتفاء بالاحتمال ولو ضعيفاً قد شكّل مسرباً لدخول تراث الكذابين والوضّاعين إلى الفضاء الشرعي، على اعتبار أنّ الكذّاب قد يصدق أحياناً ولا يقطع بكذب رواياته بأجمعها، وبهذا نكون قد فتحنا باب الوضع على مصراعيه وأضفنا عليه غطاءً شرعياً. وعليه فلا مبرر لهذه التوسعة في القاعدة لصورة احتمال صدق الراوي مع كون الاحتمال ضعيفاً. ولعله لأجل ذلك ذهب المازندراني إلى حمل أخبار «من بلغ» على صورة ظن السامع صدق الخبر، قال: «كأنّ المراد أنّ من سمع رواية صادقة بحسب ظنه دالة على الثواب المترتب على فعل شيء أو تركه فصنع ذلك الشيء وأتى به طلباً لذلك الثواب كان له أجر ذلك الشيء وان لم يكن المسموع على ما بلغه»[1].

وأما ما قد يذكر من أن البلوغ لا يصدق إلا على الوصول من خلال الطريق المعتبر، ويشهد بذلك كلمة البلوغ في اللغة، فإنها بمعنى وصول الشيء إلى الغاية أو المشارفة على ذلك، كما ذكر الراغب الأصفهاني[2]، وعليه، فالخبر إذا لم يصل بطريق معتبر فلا يصدق عليه البلوغ، فهو ضعيف ومردود وذلك لأنّ:

أ ـ البلوغ يصدق على الخبر الضعيف الظني كما يصدق على الخبر الصحيح، ألا ترى أننا نقول بلغني كلام أو خبر كاذب، وحيثية وصول الشيء إلى منتهاه لو فرض دخالتها في مفهوم البلوغ لغة أو عرفاً فهي لا تمنع من صدق البلوغ على الخبر الضعيف، فالخبر الصحيح يبلغ ويصل إلى منتهاه وكذلك الخبر الضعيف.

---

(1) انظر: **شرح أصول الكافي**، ج 8، ص 117.

(2) قال: «البُلُوغ والبَلاَغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، مكاناً كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدّرة، وربما يعبّر به عن المشارفة عليه وإن لم ينته إليه، فمن الانتهاء: ﴿بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ﴾ [الأحقاف: 15]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: 232]، و﴿مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر: 56]»، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص 60.

ب ـ ولو سلم بأن المراد ببلوغ الثواب بلوغه بواسطة الخبر الصحيح، فإنّ في أخبار «من بلغ» قرينة تقتضي التعميم بما يشمل بلوغه بالخبر الضعيف، والقرينة هي ما تضمنه ذيل الحديث، أعني قوله: «**وإن كان رسول اللّه** (ص) **لم يقله**»، فهذه الفقرة بإطلاقها تشمل الخبر الضعيف. نعم قد عرفت أن ضعف الخبر إن وصل إلى مستوى كان احتمال الصدق فيه واهياً فلا يكون مشمولاً لأخبار «من بلغ».

الثاني: انتفاء احتمال الحرمة

إنّ موارد تطبيق القاعدة تارة تكون مقطوعة التحريم، وأخرى محتملة التحريم، أمّا في الصورة الأولى، فإذا ورد خبر ضعيف يعطي ثواباً على العمل المحرم فلا ريب في أنّ أخبار «من بلغ» لا شمول لها لذلك، لأن لازم شمولها لصورة كون الفعل ثابت التحريم، ومخالفاً للسُّنة القطعية هو لزوم تحليل الحرام، وإشاعة البدع، وتخريب الدين، قال العلامة المجلسي رحمه الله: «وأما الفقهاء والمحدثون من الأصحاب رضي الله عنهم، فإنما نقلوا هذه الأحاديث وما ضاهاها في كتبهم المدوّنة لأعمال اليوم والليلة ـ مع اعترافهم بضعف سندها ـ، تعويلاً على قاعدة التسامح في أدلة السنن المبتنية على أحاديث «من بلغ»، زعماً منهم أنّها تشمل كلَّ حديث روي فيه ثواب على عمل، مطلقاً، وإن كان العمل مخالفاً للسُّنة القطعية، وليس كذلك، وإلا لكان مفادها تصويب البدع والحكم بمشروعيتها، والكذب المفترع[1] على أئمة الدين وحماته، وهذا كما ترى مخالف لضرورة المذهب»[2].

وأما في الصورة الثانية، أعني كونها محتملة التحريم، فما عليه بعض الفقهاء هو عدم إجراء القاعدة أيضاً، فيكون إجراؤها مشروطاً بانتفاء احتمال التحريم، وبعبارة أخرى: إنما تجري في مورد يكون احتمال الاستحباب غير مجامع لاحتمال التحريم، فيدور الأمر بين الإباحة والاستحباب أو الكراهة والاستحباب، وهذا الشرط في محلّه أيضاً، ويمكن الاستدلال عليه بأنّ حديث الإمام عليه السلام عن «بلوغ الثواب» منصرف إلى الثواب المحض لا الثواب المشوب بالعقاب الناتج عن احتمال التحريم، وقوله عليه السلام في بعض الروايات «ففعله رجاء ذلك الثواب» ظاهر[3] وناظر إلى صورة عدم وجود احتمال الحرمة. هذا لو أخذنا بتفسير أخبار «من بلغ» وفقاً للوجه الأول من الوجوه الخمسة المتقدمة والذي بموجبه دلت الأخبار على القاعدة، وأما بناءً على

---

(1) أخذ هذا المصطلح مما جاء في الحديث عن أبي عَبْدِ اللَّه الصادق عليه السلام قال: «إِيَّاكُمْ والْكَذِبَ الْمُفْتَرِعَ، قِيلَ لَه: ومَا الْكَذِبُ الْمُفْتَرِعُ؟ قَالَ: أَنْ يُحَدِّثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ فَتَتْرُكَه وتَرْوِيَه عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ عَنْه»، **الكافي**، ج 1، ص 52. **ومعاني الأخبار**، ص 158، وفي المصدر الأخير جاءت العبارة الأخيرة من الرواية هكذا: «...فترويه عن غير الذي حدّثك به». وهكذا في **الوافي**، ج 1، ص 32، نقلاً عن الكافي.

(2) **بحار الأنوار**، ج 84، ص 101.

(3) كما نبّه عليه الشيخ الأنصاري، **رسائل فقهية**، ص 156. ولكنه مع ذلك تمسك بالإطلاق كما سيذكر في كلامه.

أقرب الوجوه في تفسير القاعدة، وهما الوجهان الثالث (مطعماً بالرابع) أو الخامس، فالأمر يغدو أكثر وضوحاً، أما على الوجه الثالث القائل إنّها إرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فإن العقل يحكم بذلك في مورد يكون في الانقياد صرف احتمال النفع، وأما إذا كان فيه ـ بالإضافة إلى احتمال النفع ـ احتمال الضرر فلا يحكم بحسنه، وأما الخامس القائل إنّ نظر الروايات إلى جعل الثواب على العمل المفروغ كونه طاعة في مرتبة سابقة، فهذا يعني أن احتمال الحرمة منتفٍ جزماً.

ومن خلال ما تقدم يتضح أنّ تمسك الشيخ الأنصاري بمطلقات الأخبار الواردة في القاعدة، لإثبات جريانها حتى مع وجود احتمال التحريم هو في غير محله، قال: «الظاهر إطلاقها وعدم تقييدها بعدم احتمال الحرمة، نعم، ما اشتمل منها على التعليل برجاء الثواب ظاهر في صورة عدم احتمال الحرمة، لكنك قد عرفت أن المعتمد في الاستدلال هو إطلاق غيرها، والمطلق هنا لا يحمل على المقيد، كما لا يخفى. اللهم إلا أن يدعى انصراف تلك الاطلاقات أيضاً إلى غير صورة احتمال التحريم»[1]. والوجه في ضعفه ـ بالإضافة إلى الانصراف المذكور ـ أنّ هذه الأخبار بمجموعها هي في صدد بيان حقيقة واحدة، فما اشتمل عليه بعضها هو قرينة لبيان تلك الحقيقة، فلا ينعقد الإطلاق في الخبر الآخر.

عنوان رجاء المطلوبية

ثم إنّ الفقهاء ولا سيما الرافضين لقاعدة التسامح في أدلة السنن قد فتحوا باباً للعمل بما جاء في الخبر الضعيف دون الإفتاء به ونسبته إلى اللّه تعالى، وهذا الباب هو أنّ مجرد الاحتمال وإن كان لا يبرر الإفتاء بالاستحباب ولا الإتيان بالعمل بعنوان الورود، لكنه كافٍ في الإتيان بالعمل رجاءَ المطلوبية، وقد درج الفقهاء المتأخرون الرافضون لقاعدة التسامح على دعوة مقلديهم إلى الإتيان بالمستحبات المذكورة في الرسائل العملية بقصد رجاء المطلوبية، لأنّ استحبابها لم يثبت عندهم بالدليل[2]. والعبد الذي يأتي بما يحتمل أنه مطلوب المولى لا ريب أنه يستحق المدح والثناء عقلاً، وهكذا العبد الذي يجتنب ما يحتمل أنه مكروه ومبغوض للمولى.

وطبيعي أن يخرج عن ذلك ما لو قطع بكذب الرواية، فإنها إذا كانت مكذوبة، فلا مجال شرعاً

---

(1) **رسائل فقهية**، ص 156.

(2) يقول السيد الحكيم: «إن كثيراً من المستحبات المذكورة في أبواب هذه الرسالة يبتني استحبابها على قاعدة التسامح في أدلة السنن، ولما لم تثبت عندنا فيتعين الإتيان بها برجاء المطلوبية. وكذا الحال في المكروهات فتترك برجاء المطلوبية». **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 17. ونحوه ما ذكره السيد الخوئي، في **منهاج الصالحين**، ج 1، ص 12، **ومنهاج الصالحين** للسيد السيستاني، ج 1، ص 19.

للإتيان بالعمل الذي تضمنته ولو بعنوان الرجاء، لانتفاء احتمال المطلوبية، فالعمل بقصد الرجاء يتوقف على احتمال صدور الخبر عن النبي (ص) أو الإمام ﷺ.

لكن ثمّة ملاحظة نريد أن نسجلها في المقام، وهي أنّ فتح هذا الباب وهو الإتيان بالعمل بقصد «الرجاء»، لمجرد الاحتمال غير الناشئ من منشأ يعتد به عقلائياً أو شرعاً، ونظيره الإتيان بالعمل لا بقصد الجزئية في الموارد التي يكون قصدها مضراً، إنّ هذا أو ذاك لا يخلوان في بعض الصور والحالات من شبهة الابتداع، ومنشأ الشبهة أنّه مع كون العمل المأتي به بعنوان الرجاء عملاً عبادياً ـ كما في صلاة الرغائب مثلاً ـ ولا يراد الإتيان به بصورة عابرة، بل يراد تكريسه كـ «سنة» عمليّة يتم المواظبة عليها بكيفيتها الخاصة غير الثابتة ويُحثّ الناس على أدائها في المساجد[1] فإنّ احتمال الحرمة والحال هذه سيدخل في البين، لقوة احتمال أن يكون هذا التكريس العملي ـ وإن لم يترافق ذلك مع قصد الورود ـ لصلاة لم تدعُ الشريعة إلى تكريسها مصداقاً لعنوان الابتداع في دين اللّه تعالى، ومع ورود هذا الاحتمال فلا يصح العمل، لأنّ احتمال المطلوبيّة يقابله احتمال المبغوضية، وهذا ما يجعل المورد خارجاً عن مفاد «روايات من بلغ»، وبعبارة أخرى: إنّ ما دلّ على حرمة الابتداع والتشريع في دين اللّه، شاملٌ ـ ولو على نحو الظن والاحتمال ـ لصورة التكريس العملي الواسع «للصلاة» أو «العبادة» التي لم تثبت شرعيتها بدليل يعتد به، الأمر الذي يجعل احتمال المطلوبية مزاحماً باحتمال المبغوضية.

ثانياً: مقولة: «قولوا فينا ما شئتم»

إن مقولة: «**قولوا فينا ما شئتم ونزِّهونا عن الربوبية**» هي مضمون حديث مروي عن الأئمة من أهل البيت ﷺ. وبالاستناد إليه استسهل البعض الأخذ بكثير من التصورات العقائدية التي تتصل بمنازل النبي (ص) أو الأئمة ﷺ وكراماتهم ومقاماتهم المعنوية، واستسهل أيضاً الاعتماد على مضامين الأخبار الضعيفة الواردة في بيان تلك الفضائل والمنازل المعنوية ما دام أنها لم تبلغ حد نسبة الربوبية إليهم، وكأنّ هذه المقولة صارت مستنداً لإثبات العقائد أو للتساهل في تصوراتنا العقائدية في هذا المجال، وهذا أمر خطير ويفتح الباب واسعاً على إدخال الكثير من الأكاذيب تحت هذا العنوان، فهل إنّ الأئمة ﷺ إذا صحّ صدور هذا الحديث عنهم يريدون هذا المعنى؟

---

(1) وقد لاحظنا في زماننا هذا اهتماماً حادثاً وغريباً في أمر هذه الصلاة حيث يتمّ الإعلان عنها والدعوة إليها من خلال وسائل الإعلام المختلفة.

1 ـ الحديث في المصادر

والكلام عن هذا الحديث «**قولوا فينا ما شئتم**» يحتّم علينا في بادئ الأمر البحث في أصل صدوره ليُبنى على الشيء مقتضاه، فهل ورد هذا الحديث بسندٍ صحيح؟ ثم هل تكفي صحة السند في مثل هذا المقام؟

وإليك الأخبار التي ورد فيها المضمون المذكور:

الأول: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات: حدثنا أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن بردة وأبي عبد اللّه عن الجعفر بن الحسين الخزاز عن إسماعيل بن عبد العزيز قال: قال لي أبو عبد اللّه عليه السلام: «ضع لي في المتوضأ ماء، قال: فقمت فوضعت له فدخل، قال: فقلت في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا ويدخل المتوضأ**!** فلم يلبث أن خرج، فقال: يا إسماعيل بن عبد العزيز لا ترفعوا البناء فوق طاقتنا (طاقته) فينهدم، اجعلونا عبيداً مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم، قال إسماعيل: كنت أقول فيه وأقول حدثنا»[1]. وفي البحار: «فقال إسماعيل: وكنت أقول إنه وأقول وأقول»[2].

الثاني: مختصر بصائر الدرجات للحسن بن سليمان الحلي (القرن 9 هـ): الحسن بن موسى الخشاب، عن إسماعيل بن مهران، عن عثمان بن جبلة، عن كامل التمار، قال: كنت عند أبي عبد اللّه عليه السلام ذات يوم فقال لي: يا كامل اجعلوا لنا رباً نؤوب إليه وقولوا فينا ما شئتم، قال: فقلت: نجعل لكم رباً تؤوبون إليه ونقول فيكم ما شئنا؟ قال: فاستوى جالساً فقال: ما عسى أن تقولوا واللّه ما خرج إليكم من علمنا إلا ألف غير معطوفة**!**»[3].

قال المجلسي: «بيان: قوله عليه السلام: غير معطوفة، أي نصف حرف، كناية عن نهاية القلة، فإن الألف بالخط الكوفي نصفه مستقيم. ونصفه معطوف هكذا « ـ ا » وقيل: أي ألف ليس بعده شيء، وقيل: ألف ليس قبله صفر أي باب واحد، والأول هو الصواب والمسموع من أولي الألباب»[4].

الثالث: الخصال للشيخ الصدوق، في حديث الأربعمائة ـ وهو ما قيل إنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه ـ: «إياكم والغلو فينا، قولوا إنا عبيد مربوبون وقولوا في فضلنا ما شئتم»[5].

---

(1) **بصائر الدرجات**، ص256.
(2) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 279.
(3) **مختصر بصائر الدرجات**، ص203.
(4) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 283.
(5) **الخصال** للصدوق، ص614، ورواه عنه في **تحف العقول**، ص104.

الرابع: الهداية الكبرى للخصيبي، من حديث طويل للمفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام: «.. إذ جعلونا عبيداً مربوبين مرزوقين فقولوا بفضلنا ما شئتم فلن تدركوه»[1].

الخامس: التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثم قولوا ما شئتم ولن تبلغوا، وإياكم والغلو كغلو النصارى، فإني بريء من الغالين»[2].

السادس: ما جاء في مشارق أنوار اليقين للحافظ البُرسي: «وعنهم عليهم السلام أنهم قالوا: نزِّهونا عن الربوبية وارفعوا عنا حظوظ البشرية ـ يعني الحظوظ التي تجوز عليكم ـ فلا يقاس بنا أحد من الناس، فإنا نحن الأسرار الإلهية المودعة في الهياكل البشرية، والكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذاك ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وعظمة اللّه لا توصف»[3].

السابع: عيون الحكم والمواعظ، من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، «إياكم والغلو فينا، قولوا إنا مربوبون واعتقدوا في فضلنا ما شئتم»[4].

الثامن: كشف الغمة للأربلي (693هـ) عن مالك الجهني قال: «كنا بالمدينة حين أجليت الشيعة وصاروا فرقاً فتنحينا عن المدينة ناحية، ثم خلونا، فجعلنا نذكر فضائلهم وما قالت الشيعة، إلى أن خطر ببالنا الربوبية، فما شعرنا بشيء إذا نحن بأبي عبد اللّه واقف على حمار فلم ندر من أين جاء. فقال: يا مالك ويا خالد! متى أحدثتما الكلام في الربوبية؟ فقلنا: ما خطر ببالنا إلا الساعة، فقال: اعلما أنّ لنا رباً يكلأنا بالليل والنهار نعبده، يا مالك ويا خالد قولوا فينا ما شئتم، واجعلونا مخلوقين، فكررها علينا مراراً وهو واقف على حماره»[5].

التاسع: كتاب عتيق، روى عنه المجلسيان، قال العلامة محمد باقر المجلسي: «ذكر والدي رحمه الله أنه رأى في كتاب عتيق جمعه بعض محدثي أصحابنا في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام هذا الخبر، ووجدته أيضاً في كتاب عتيق مشتمل على أخبار كثيرة، قال (أي المحدث من أصحابنا): «روي عن محمد بن صدقة.. اعلمْ يا أبا ذر أنا عبد اللّه عز وجل وخليفته على عباده، لا تجعلونا أرباباً وقولوا في فضلنا ما شئتم فإنكم لا تبلغون كنه ما فينا ولا نهايته، فإنّ اللّه عز وجل قد أعطانا أكبر وأعظم مما يصفه واصفكم أو يخطر على قلب أحدكم فإذا عرفتمونا هكذا فأنتم المؤمنون»[6].

---

(1) **الهداية الكبرى**، ص 432.
(2) **التفسير المنسوب للعسكري** عليه السلام، ص 50، وعنه **الاحتجاج**، ج2، ص233.
(3) **مشارق أنوار اليقين**، ص 101.
(4) **عيون الحكم والمواعظ**، ص101.
(5) **بحار الأنوار**، ج25، ص289، **وكشف الغمة**، ج2، ص415.
(6) **بحار الأنوار**، ج26، ص2.

2 ـ وقفة مع أسانيد الأخبار

أقول: إنّ الأخبار المتقدمة لا يسعنا التعويل عليها بأجمعها من حيث السند، ولا يسعنا التعويل على معظمها من حيث المصدر أيضاً، وإليك توضيح ذلك:

أما الرواية الأولى، أعني رواية بصائر الدرجات، فتحتاج لإثبات صحتها إلى أمرين:

الأول: أن يكون لنا طريق صحيح إلى كتاب بصائر الدرجات.

والثاني: أن تثبت وثاقة الرواة الذين نقل عنهم صاحب البصائر تلك الرواية(1).

أما الأول، أعني ثبوت صحة الطريق إلى صاحب الكتاب فيعترضه إشكال مفاده: أن الكتاب لم يصلنا بشكل متواتر أو موثوق بحيث نستغني عن الطريق إلى صاحب الكتاب، وعليه، فلا بدّ أن نلاحظ طريق الأصحاب إلى الكتاب، والكتاب كما لا يخفى واقع في إجازات الأعلام وطرقهم إلى الشيخ الطوسي، وهنا لن نتوقف عند مسألة مدى إمكان الاكتفاء بسند المشايخ إلى الشيخ الطوسي في قضية إمكان الاعتماد على الكتاب(2)، أقول: لن نتوقف عند هذا الأمر وسوف نكتفي بطريق الشيخ الحر ـ على سبيل المثال ـ وهو الذي اعتمد في الوسائل على البصائر، هو ورواه بطريقه إلى الشيخ الطوسي. بيد أنّ المشكلة تكمن في طريق الشيخ الطوسي إلى الكتاب، فـ «الشيخ الطوسي له طريقان إلى الصفار: أحدهما صحيح ويروي به سائر روايات الصفار، ولكن استثنى من ذلك كتاب بصائر الدرجات. فهو غير مروي بذلك الطريق الصحيح، والآخر طريق يروي به الشيخ كتاب بصائر الدرجات ولكنه غير صحيح، كما يظهر من مراجعة الفهرست»(3).

وأمّا الثاني، وهو دراسة رجال السند، فيلاحظ أنّ السند بكلا طريقيه ضعيف، لاشتماله على

---

(1) انظر: **معجم رجال الحديث**، ج 4، ص 65.

(2) إذ قد يقال: إنّ هذه الأسانيد لا تكفي، لأنّ الإجازات إنما هي لمجرد اتصال السند وخروج الخبر عن حد الإرسال ولا يتوقف عليها الاعتماد على الكتاب إذا كان مشهوراً، كما أنها لا تسمن ولا تغني من جوع إن لم يكن الكتاب مشهوراً، ما لم تكن إجازة رواية مترافقة مع أخذ الكتاب من يد المجيز إلى المجاز بيد بيد أو قراءته عليه، وكلا الأمرين لم يثبت تحققهما في كتاب البصائر. قال الشيخ آصف محسني: «إنّ نسخة كتاب البصائر لم تصل بسند معتبر إلى المجلسي»، **صراط الحق**، ج2، ص304. وإنما وصلته بالوجادة، راجع حول ذلك كتابه، **بحوث في علم الرجال**، ص 427. وفي المقابل فقد أفاد السيد محمد سعيد الحكيم: «أن كتاب **بصائر الدرجات** من الكتب المعروفة التي لا تحتاج إلى إسناد، وإنما يذكر السند لها لمحض التعبد، أو التبرك باتصال السند بالمعصومين (عليهم السلام)»، **مصباح المنهاج**، الطهارة، ج 1، ص 93. ولكن كلامه لا يخلو من تأمل، إذ لم يُقِم دليلاً على هذه المعروفية أو الشهرة لهذا الكتاب التي تغني عن الحاجة إلى الطريق.

(3) **شرح العروة الوثقى**، ج 1، ص 234.

المجاهيل، أمّا الطريق الأول ففيه «الحسن بن بردة»[1]، وهو مجهول، وهكذا فإنّ إسماعيل بن عبد العزيز لم يوثق، ولم يُمدح في كتب الرجال[2].

أما الرواية الثانية، وهو رواية مختصر البصائر، فقبل أن نعلق على سندها لا بدّ أن نشير إلى أنّ هذا ليس اختصاراً للكتاب السابق الذي نقلنا عنه الرواية الأولى، وتوضيح ذلك: أن لدينا كتابين بعنوان «بصائر الدرجات»:

أحدهما: للشيخ الأجل محمد بن الحسن الصفّار (ت: 290هـ) من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام وهو ثقة جليل الشأن، قال النجاشي: «كان وجهاً في أصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحاً قليل السقط في الرواية»[3]. وكتابه هذا قد وصلت نسخة منه إلينا.

والثاني: بصائر الدرجات لسعد بن عبد اللّه بن أبي خلف الأشعري (ت 301 هـ، وقيل: 299هـ)[4]، الثقة الجليل، وهو كما قال النجاشي: «شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها»[5]، وقد ذكروا في عداد مؤلفاته كتاب بصائر الدرجات[6]. وهذا الكتاب لم يصل إلينا وإنما وصلنا مختصره، للشيخ حسن بن سليمان الحلي وهو مطبوع ومتوافر، وقد صرّح في أوله «نقلت في كتاب مختصر البصائر تأليف عبد اللّه بن أبي خلف القمي رحمه الله..»[7]. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ الرواية الثانية التي هي محل البحث مروية بعينها سنداً ومتناً في بصائر الدرجات للصفار أيضاً[8]، ولا يخفى أنّ الاشتراك بين الكتابين كبير، الأمر الذي يدعو إلى مزيد من البحث في أمرهما.

إذا اتضح ذلك نعود إلى دراسة سند الرواية، وهنا تواجهنا معضلتان:

الأولى: أنه سواء أخذنا بعين الاعتبار كتاب البصائر للصفّار أو كتاب المختصر للحلي، فإنّ وصول الكتاب بطريق موثوق غير ثابت، وكذا صحة الطريق إلى مؤلفه، وقد أوضحنا الأمر بالنسبة

---

(1) لم يرد له ذكر في الرجال، كما قال الشيخ علي النمازي في **مستدركات علم الرجال**، ج3، ص103.

(2) أورد الشيخ في الرجال، اسم إسماعيل بن عبد العزيز في أصحاب الباقر عليه السلام، **رجال الشيخ**، ص 125. وأورد ترجمتين في أصحاب أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، تحملان هذا الاسم، وهما: إسماعيل بن عبد العزيز، أبو إسرائيل الملائي الكوفي. وإسماعيل بن عبد العزيز الأموي الكوفي. **رجال الشيخ الطوسي**، ص 160، ولم يرد توثيق له في الرجال.

(3) **رجال النجاشي**، ص 354.

(4) المصدر نفسه، ص 178.

(5) المصدر نفسه، ص 177.

(6) المصدر نفسه، ص 177.

(7) **مختصر بصائر الدرجات**، ص4.

(8) **بصائر الدرجات**، ص 527.

إلى كتاب البصائر في التعليق على الحديث السابق، وأما مختصر البصائر، فلو تم الوثوق بالنسخة الواصلة إلينا منه، فإنّ السؤال يبقى عن نسخة الأصل التي وصلت إلى الحلي مُختصِر الكتاب.

الثانية: أنّ السند من المؤلف إلى الإمام عليه السلام لا يتم، فقد اشتمل على عدة أسماء، وهم الحسن بن موسى الخشاب، وإسماعيل بن مهران، وعثمان بن جبلة، وكامل التمار، والمشكلة في شخصين:

الأول: عثمان بن جبلة، ولم يترجمه أصحاب الكتب الرجالية.

الثاني: كامل بن العلاء التمار، قال السيد الخوئي: «عدَّه الشيخ تارة من أصحاب الباقر عليه السلام وأخرى من أصحاب الصادق عليه السلام مع توصيفه بالتمار الكوفي، وعدّه البرقي من أصحاب الباقر عليه السلام قائلاً كامل التمار»[1]، ولكن لم يرد فيه توثيق فيكون مجهول الحال.

وأما الرواية الثالثة، وهي ما جاء في حديث الأربعمائة المروي في الخصال، ففي سندها نقاش معروف، وذلك لجهة اشتماله على شخصين غير موثقين، وهما القاسم بن يحيى، وجده الحسن ابن راشد، ولكنّ السيد الخوئي رحمه الله ذكر أنهما «وإنْ لم يوثقا صريحاً في كتب الرِّجال، أعني القاسم وجدّه الحسن دون غيرهما ممّن يسمّى بذلك، لكن يكفي وقوعهما بعين هذا السند أي القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد في أسانيد كامل الزيارات، ويؤكِّده أنّ الصدوق اختار في باب الزيارات رواية قال إنّها أصح الروايات التي وصلت إليّ، مع أنّ في طريقها أيضاً القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد، فهذا توثيق منه قدس سره لهما»[2].

ويقول العلامة المجلسي رحمه الله: «اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، واعتمد عليه الكليني رحمه الله، وذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدثين»[3].

هذا ولكن كون القاسم وجده الحسن من رجال «كامل الزيارة» لا يثبت وثاقتهما وقد تراجع السيد نفسه عن هذا المبنى.

وأمّا قول الصدوق في توصيف روايةٍ وقع الرجلان في سندها: «إنها أصح الروايات»، فلا يدل على التوثيق، لأنّ صحة الخبر ولا سيما عند القدماء لا يعني توثيق رجاله.

وأما الرواية الرابعة، وهي رواية الخصيبي، فلا يعول عليها لا من حيث السند، ولا من حيث المصدر، كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

---

(1) **معجم رجال الحديث**، ج 15، ص 106.
(2) **كتاب الصلاة من تقريرات درسه**، ج4، ص196.
(3) **بحار الأنوار**، ج 10، ص 117.

والكلام عينه يجري في **الرواية الخامسة**، رواية تفسير الإمام العسكري عليه السلام: هي رواية ضعيفة السند «لأنّ التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه، فإنّ في طريقه جملة من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترابادي ويوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن يسار»[1]. على أنّ هذا التفسير يشتمل على مضامين غير قابلة للتصديق. كما أوضحنا سابقاً.

وكذلك الحال في **الرواية السادسة**، وهي خبر البرسي، فلا يعول عليه، كما أوضحنا، ناهيك عن إرساله.

وأما الرواية السابعة، وهي خبر عيون المواعظ والحكم للواسطي، فهو مرسل وهو ـ كأكثر أخباره ـ مأخوذ من غرر الحكم ودرر الكلم للآمدي وكتابه مراسيل، وإن كان كثير منها مروياً في مصادر مختلفة.

وأما الرواية الثامنة، وهي خبر «كشف الغمة»، فهو مرسل، وقد علّق الأربلي بعده مباشرة بقوله: «قال أفقر عباد اللّه تعالى إلى رحمته جامع هذا الكتاب أثابه اللّه: في هذا الكلام وأمثاله من أقوال الغلاة وإن كانت باطلة دلالةٌ على علو شأن الأئمة عليهم السلام وإتيانهم بالخوارق للعادات واخبارهم بالأمور..»[2].

وأما الرواية التاسعة، وهي ما نقله المجلسيان عن كتاب عتيق، فليس مما يعول عليها بشيء، كما لا يخفى، والمجلسي نفسه لا يعول على أمثال ذلك، وإنما أورد بعض ما في الكتاب العتيق بهدف حفظ التراث، وعسى أن يكتشف الآخرون ممن يأتون بعده حال الكتاب ومؤلفه.

وقد اتضح أن الروايات بأجمعها لم تتم سنداً، وقد اعترف بذلك بعض العلماء[3]، وعليه، فلا مجال للاعتماد عليها.

قد يقال: إن هذه الروايات وإن لم تتم كل واحدة منها سنداً، لكن إذا ضُمّ بعضها إلى البعض الآخر يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون عنهم عليهم السلام.

ولكننا نقول: إن الوثوق بالصدور قد يحصل بمثل هذا العدد من الأخبار، ولكن في المقام توجد بعض المضعفات التي تمنع من حصول الوثوق والاطمئنان، فضلاً عن دعوى التواتر في الخبر، والمضعفات هي:

---

(1) **كتاب الاجتهاد والتقليد**، ص221.

(2) **كشف الغمة**، ج 2، ص 415.

(3) انظر: **صراط الحق**، ج 3، ص 347، **أضواء على ثورة الإمام الحسين** عليه السلام، ص126. و**مختصر مفيد**، ج 13، ص 52.

أ ـ أن هذا الحديث ـ باستثناء كونه وارداً في حديث الأربعمائة المروي في الخصال ـ لم يرد في المصادر الحديثية الأساسية كالكافي أو سائر كتب الشيخ الصدوق، وكذا لا نجده في كتب الطوسي أو المفيد أو غيرهم من الأعلام، وإنما ورد في مصادر أخرى ثانوية، وبعضها لا يعول عليه، كما في خبر التفسير المنسوب للعسكري عليه السلام وخبر الهداية الكبرى للخصيبي، وخبر مشارق أنوار اليقين للبرسي.

ب ـ إنّ بعض الأخبار المتقدمة يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، فالمراسيل منها ليست مغايرة للمسانيد، فخبر «عيون الحكم والمواعظ» هو ـ على الأرجح ـ بعينه خبر الخصال، وهكذا غيره.

ج ـ هذا ناهيك عن اشتمالها على بعض المضامين المريبة، كما سيأتي، مما يضعف من حصول الوثوق بالمضمون.

ثم إن المورد ليس مما يكتفى فيه بأخبار الآحاد، حيث يراد التأسيس في ضوئه لتصور فكري عقائدي لتبرير كل اعتقاد في الأئمة عليهم السلام لا يبلغ مرتبة الربوبية، ومعلوم أنه لا حجية لخبر الواحد ولو كان صحيحاً في مجال العقيدة، ولا سيما في مجال إثبات قاعدة عقائدية، وليس مجرد فرع عقائدي، فما تضمنته الأخبار هو قاعدة كليّة تصلح للاستشهاد بها في أكثر من مورد من الموارد كما سنشير.

3 ـ وقفة نقدية مع مضمون الحديث

ثمّة ملاحظات أربع ترد على مضمون الحديث، اثنتان منهما عامتان تردان على مختلف صيغه، واثنتان أخريان تردان على بعض صيغه:

الملاحظتان العامتان

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد فضل اللّه من أنّ هذا الأسلوب في الكلام «قولوا فينا ما شئتم» لا يصدر عن الأئمة عليهم السلام في تعبيرهم عن أنفسهم وعن علاقتهم باللّه تعالى»[1]، وكأنّ نظره إلى أنّ العبارة المذكورة توحي بأنّ الإمام عليه السلام يعلي من مقامه وصفاته عند اللّه تعالى، وهذا خلاف أسلوب التواضع الذي عُرف عن الأئمة عليهم السلام في بيان علاقتهم باللّه تعالى. فقد عُرف عنهم عليهم السلام أنهم ـ وفي بيان علاقتهم باللّه تعالى ولا سيما في مواجهة مزاعم الغلو فيهم ـ كانوا يعبرون بطريقة أخرى فيها الكثير من التواضع والخضوع والتذلل للّه تعالى كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «.. ولعن اللّه من أزالنا عن العبودية للّه الذي خلقنا، واليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا»[2].

---

(1) انظر: **الندوة**، ج1، ص 366.
(2) **رجال الكشي**، ج 2، ص 498.

وهذه الملاحظة ـ لو تمت ـ فإنما تكون تامة لو لم نجد تفسيراً مقبولاً لهذا التعبير، كأنّ يقال: إنّ الإمام (ع) ـ بناءً على صحة الخبر ـ ليس في مقام بيان علو مكانتهم والفخر بمقاماتهم (ع)، ليرد ما قيل، وإنما هو في صدد وضع الحد الفاصل بين المقامات الواقعية الثابتة لهم وبين المقامات غير الواقعية والتي تمثل غلواً، وما ألجأه (ع) إلى مقولة «نزِّهونا عن الربوبية وقولوا في فضلنا ما شئتم» هو إعطاء هذه الضابطة منعاً لتجاوز الحد فيهم.

الملاحظة الثانية: ما المراد بقوله (ع) ـ على فرض الصدور ـ «قولوا فينا (أو في فضلنا) ما شئتم»؟ هل يراد به فعلاً إباحة القول عنهم؟ أم إنه ليس ناظراً إلى القول بل إلى الاعتقاد؟ أو إنه ناظر إلى الاثنين معاً؟

ويبدو أنّ التفسير الأول هو الذي فهمه الراوي وهو إسماعيل بن عبد العزيز كما ورد في الخبر الأول، حيث قال تعقيباً على الكلام المذكور المنسوب للإمام (ع): «كنتُ أقول فيه وأقول حدثنا»، أو «وكنت أقول إنه وأقول وأقول»[1]. بيد أنّ هذا التفسير الذي فهمه واستنتجه إسماعيل بن عبد العزيز هو في غاية الغرابة، وأخطر ما في الأمر أنه قد رتّب عليه العمل بفهمه، وأخذ يقول ويقول، أو «ويقول حدثنا»!! ووجه الغرابة فيه أنه من غير المعقول صدوره عن الإمام (ع)، لأنّ معناه أن يسمح بأن يُحكى عنهم كرامات وفضائل حتى لو كانت غير صحيحة ولا ثابتة. إنّ هذا باختصار يعني تشريع الكذب عليهم (ع). والإشكال عينه يرد على إرادة التفسير الثاني أي أن يكون النظر إلى الاعتقاد (وكلام الراوي «كنت أقول وأقول» يحتمل هذا المعنى)، فهو على إطلاقه أيضاً غير معقول، إذ لا مجال لبناء الاعتقاد إلّا على أسس وأدلة برهانية، وليس على أسس واهية، ولا يمكن بحالٍ أن يُترك الأمر في تشكيل تصورٍ عقائدي عن النبي (ص) أو الإمام (ع) إلى خيال الناس. ولعله لأجل ما ذكرنا قال الشيخ محمد آصف محسني بعد تضعيفه لهذه الأخبار سنداً: «ولو كانت صحيحة سنداً لما قلت بوفقها (بما يوافقها) أيضاً كما لا يخفى، ولا يظن بفاضل [أن] يرتضي بها ويعمل بمقتضاها»[2].

على أنّه لو أريد بقوله (ع): «قولوا فينا ما شئتم ونزهونا عن الربوبيّة»، إعطاء مبرر لكلِّ اعتقاد أو قول لا يبلغ بهم رتبة الألوهية أو الربوبية، لجاز أن نقول: إنهم أنبياء مثلاً؟ أو إنهم ملائكة! فبذلك نكون قد نزّهناهم عن الربوبية! واللافت أنّ رواية إسماعيل بن عبد العزيز المتقدمة قد رواها الراوندي في الخرائج والجرائح وفيها إضافة «وقولوا فينا ما شئتم إلّا النبوة»[3]، وما يدرينا، فلعل

(1) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 279.
(2) **صراط الحق**، ج 3، ص 347.
(3) **الخرائج والجرائح**، ج2 ص734.

الذين اعتقدوا أن الأئمة عليهم السلام أنبياء [1] عليهم السلام وأنهم في خصائصهم الذاتية ليسوا كالبشر العاديين، قد تأثروا بهذه الفكرة، وأجازوا لأنفسهم مثل هذه الاعتقادات والمزاعم.

نعم، إنّ هذا الأمر يصحّ على إطلاقه بالنسبة للّه تعالى، وقد ورد في الحديث عن أبي جعفر عليه السلام قال: «اذكروا من عظمة اللّه ما شئتم ولا تذكروا ذاته، فإنكم لا تذكرون منه شيئاً إلا وهو أعظم منه» [2]. وسيوافيك عما قليل توضيح وتفصيل ما جاء في هذه الملاحظة.

وأما الملاحظتان الخاصتان

فهما واردتان على الرواية بحسب ما جاء في كتاب «مشارق أنوار اليقين»، وهما:

الملاحظة الأولى: إن قوله عليه السلام: «نزِّهونا عن الربوبية» هو في نفسه مثار إشكال، لأنّ التنزيه يكون عن النواقص والمعايب، والربوبية ليست نقصاً لينزه عنه.

ولكن قد يدفع ذلك، بأنّ الربوبية ليست نقصاً، ولكنها لا تليق بالإنسان، فيكون إسنادها إليه هو إسناد لها إلى غير أهلها، وبهذا اللحاظ ورد التعبير بالتنزيه.

ولكننا نقول: إنّ هذا المعنى، أعني عدم لياقتهم للربوبية لا يُؤدَّى بتعبير «نزِّهونا عن الربوبية»، وإنما بتعبير «نزهوا الربوبية عن نسبتها إلينا»، فالتنزيه ينبغي أن يكون للربوبية وليس لهم عليهم السلام، ولذا نرى أن الروايات أكدت على أنّ «الغلاة صغّروا عظمة اللّه» [3]، فمن غالى في ولي من الأولياء ونسبه إلى الربوبية فقد أضاف إلى مقام الربوبية ما لا يليق به، وصغّر عظمة الحق جل وعلا.

أجل، إنّ عبارة «نزهونا» لم ترد إلا في خبر واحد وهو خبر مشارق أنوار اليقين، وأما سائر الأخبار فلم يرد فيها هذا التعبير، فتكون الملاحظة واردة على خصوص هذا الخبر.

الملاحظة الثانية: أنّ الرواية تتضمّن مصطلحات تثير الريبة وتبعث على الشكّ، إضافةً إلى احتمال كونها منحولة، فقد روى الحافظ البرسي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «**نزّهونا عن الربوبية وارفعوا عنّا حظوظ البشريّة، فلا يقاس بنا أحدٌ من النّاس، فإنّا نحن الأسرار الإلهيّة المودعة في الهياكل البشرية والكلمة الربانّية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وعظمة اللّه لا توصف**» [4]، فإنّ هذا الكلام هو أشبه بكلمات الصوفية.

على أنّ قوله «وارفعوا عنّا حظوظ البشرية» ـ والتي فسرها الحافظ رجب البرسي بقوله: «يعني

(1) كما تقدم في محور سابق.
(2) **التوحيد** للصدوق، ص 455.
(3) المصدر نفسه، ص 363. و**عيون أخبار الرضا**، ج 1، ص 130.
(4) **مشارق أنوار اليقين**، ص69.

الحظوظ التي تجوز عليكم»، وربما كان هذا التفسير من الحديث نفسه ـ يتنافى وقوله: «نزهونا عن الربوبية»، ويصادم بشكل جلي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[5] . نعم لو قال: «وارفعوا عنّا معايب البشرية» لكان مفهوماً.

4 ـ الفهم الخاطئ للحديث ومضاعفاته السلبية

إنّ الفهم المذكور للحديث هو فهم خاطئ بكل تأكيد، وقد ترتب أو يترتب عليه الكثير من المضاعفات السلبية، منها:

أولاً: إنّه قد ساهم في تعزيز الاتجاه التسامحي إزاء الأخبار العقدية الواردة في الكرامات والفضائل مؤسساً بذلك لمظلة خبريّة تتسلل تحتها الكثير من الأخبار الموضوعة في فضائلهم، وتلقى رواجاً واستحساناً مع عدم توفرها على شيء من شروط الحجية، وقد تنتشر هذه الأخبار ـ مع أنها قد تكون مكذوبة ـ دون أن يندفع أحدٌ إلى التدقيق في أسانيدها أو مضامينها، لا لشيء سوى أنها تحت سقف تنزيههم عن الربوبية، وهكذا قد يتمّ تحت هذا العنوان ترويج الأكاذيب التي وضعت لأغراض شتى من قبل أشخاص من أخصامهم أو من محبيهم(عليهم السلام).

ثانياً: إنه قد يساهم أو ربما ساهم في تشكيل تصورات عقدية مغالية، وأعطى عنهم (عليهم السلام) صورة مغايرة للحقيقة، لأنّه ونتيجة لكثرة الأخبار الواردة في هذا الإطار (وهي أخبار تبلغ الآلاف)[6] قد تشكّل انطباع عند المتلقي مفاده أن حياتهم (عليهم السلام) كانت جارية على أساس المعاجز والكرامات أكثر مما هي جارية على أساس السنن وهذا خلاف الواقع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ هذا بدوره يطرح مجموعة من الأسئلة، ومنها: أنّ كثيراً من مضامين تلك الأخبار تمثّل أحداثاً تكوينية جساماً وكرامات كثيرة جداً، ومع ذلك نجدها تنقل في أخبار آحاد واهية وضعيفة، وتروى في مصادر ثانوية، والحال أن طبيعة هذه الأحداث تقتضي أن ينقلها المئات من الناس، ويعمّ ذكرها وينتشر أمرها!

ثالثاً: إن الأخطر من ذلك أن الفهم المذكور للخبر قد يجرّئ البعض على الكذب واختراع الفضائل والكرامات ونسبتها إلى النبيّ (ص) أو الأئمّة من أهل بيته (عليهم السلام)، مبرراً ذلك أنهم أباحوا هذا الفعل بدعوتهم (عليهم السلام) إلى أن يقول المؤمن ما شاء فيهم (عليهم السلام) ما دام أنه ينزههم عن الربوبيّة! كما توحي بذلك العبارة التي تقدم نقلها عن إسماعيل بن عبد العزيز.

---

(5) سورة الكهف، الآية: 110.

(6) راجع **مدينة المعاجز**، للسيد هاشم البحراني، وسنذكر لاحقاً في بحث الولاية التكوينية، عدد ما اشتمل عليه هذا الكتاب من معجزات.

رابعاً: إنّ الفهم الخاطئ المذكور ربما اتخذ ذريعة لتبرير بعض الاعتقادات بل إثباتها، بحجة أنّها لا تبلغ بهم عليهم السلام حدّ الربوبية، والاستدلال بهذا الخبر لإثبات المعنى المشار إليه وإن لم نجده منتشراً بشكل كبير في كتب العقيدة، لكنه يؤسس ولو بشكل لا شعوري لهذه الفكرة، فتكون حاضرة في خلفية بعض التصورات، كما يلوح من بعض الكلمات[1].

5 ـ المعنى الأقرب للحديث

إنّ حديث «نزهونا...» لو ثبت صدوره عنهم عليهم السلام، فهو لا يشكّل دعوةً إلى ترك التثبت والتدقيق في أسانيد روايات الكرامات والفضائل أو الأحداث التاريخيّة، فضلاً عن أن يمثّل مستنداً لفتح باب الغلو والخرافة، أو بناء تصورات عقدية خيالية لا مدرك لها سوى أن نسبتها إليهم عليهم السلام لا تبلغ بهم حدّ الربوبية. كما أنّه ليس بصدد إطلاق العنان لمخيلتنا لتنسج عنهم تصورات تحت السقف المذكور، ولا هو بصدد إمضاء ما يعتقده الإنسان فيهم بصرف النظر عن دليله ومستنده، وبكلمة أخرى: إنّ قوله عليه السلام: «إياكم والغلو فينا، قولوا إنا عبيد مربوبون وقولوا في فضلنا ما شئتم»[2]، لا يريد إعطاء تبرير للتصورات الاعتقادية التي لا تعضدها الأدلة القطعية وإن لم تصادم تلك الأدلة، بحيث إنه يبيح لنا ـ بعد الإقرار بأنّهم عبيد مربوبون ـ أن نعتقد أو نقول ما شئنا في كراماتهم وفضائلهم، بدليل أو بدون دليل، لتكون العبارة المذكورة بمثابة تشريع لكل اعتقاد أو قول لا يبلغ الربوبية، كلا، فهذا لا يمكن الموافقة عليه ولا يعقل صدوره عنهم عليهم السلام، كما أسلفنا.

والأقرب في تفسير الحديث لو صحّ صدوره أن يقال إنه ناظر إلى أحد أمرين:

أ ـ إنّ قوله عليه السلام «قولوا فينا ما شئتم» لا يراد به تسويغ الحديث عن أشياء تفصيلية لا أصل لها

---

(1) من الكلمات التي قد تشي بما نقول ما ذكره المجلسي بقوله: «أفرط بعض المتكلمين والمحدثين في الغلو لقصورهم عن معرفة الأئمة عليهم السلام وعجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم وعجائب شؤونهم فقدحوا في كثير من الرواة الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتى قال بعضهم: من الغلو نفي السهو عنهم أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون وغير ذلك، مع أنه قد ورد في أخبار كثيرة «لا تقولوا فينا رباً وقولوا ما شئتم ولن تبلغوا»». **بحار الأنوار**، ج 25، ص 347. وقال الشيخ عبد الحسين المظفر: «ومهما اعتقدنا فيهم من شيء فلا نبلغ فيه مراقيهم القدسية الرفيعة ولو لم يعلموا أننا لا نصل إلى تلك الرتب السامية التي يعرفونها لأنفسهم، لما قالوا لنا: «نزِّهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم». لعلمهم بأننا مهما سبق لنا فيهم من قول وكان دون القول في اللّه الخالق تعالى، فلا يكون خروجاً عن مستواهم وغلواً فيهم». **علم الإمام**، للمظفر ص76. وكأنّ أصحاب هذه الكلمات يضعون مقولة «نزِّهونا عن الربوية وقولوا فينا ما شئتم» في خلفية ما يتبنونه من آراء.

(2) **الخصال** للصدوق، ص614، ورواه في **تحف العقول**، ص104.

عن مكانتهم أو فضائلهم، وإنما المراد تبرير الاعتقاد وتسويغ الحديث والكلام إجمالاً عن أنهم عليهم السلام في منتهى العلم والكرم والحلم وفي أعلى درجات السمو الروحي والمعنوي، وهو أمر لا نحتاج في إثباته إلى هذا الحديث، بل هو ثابت من خلال العديد من الشواهد والقرائن[1]، فهو نظير ما ورد عنهم عليهم السلام «جروا إلينا كل مودة وادفعوا عنا كل قبيح، فما قيل فينا من خير فنحن أهله، وما قيل فينا من شر فواللّه ما نحن كذلك»[2]. فالمقصود: وقولوا ـ بعد إخراجنا من الربوبية ـ ما شئتم مما ورد أو ثبت في فضلنا أو ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من الكمالات الروحية والمعنوية.

ب ـ إنّ الحديث المذكور يقدِّم معياراً إثباتياً لمعرفة ما روي بشأنهم عليهم السلام، أو ما اعتقد فيهم عليهم السلام، فكلُّ ما يروى عنهم أو ما يعتقد فيهم مما يوصلهم إلى حد الربوبيّة فهو مكذوب باطل ولم يصدر عنهم، وأمّا ما كان دون ذلك فلا يكون باطلاً مرفوضاً، لكن هذا لا يعني أنه صحيح، ولا نظر للحديث إلى ذلك، فصحته هي رهن ثبوته بدليل نقلي أو عقلي. فلا يصح عدّ هذا الخبر نفسه دليلاً لإثبات صحة ما كان دون الربوبية من المعتقدات[3]، وإنما هو دليل لنفي كل معتقد جاوز بهم العبودية وأوصلهم إلى مقام الربوبية. قال الميرزا هاشم الآملي وهو يتحدث عن نفي الغلو عن الاعتقاد الذي لم يبلغ بهم مرتبة الربوبية: «وأمّا الغلاة في الأوصاف مثل القول بأن الأئمة عليهم السلام لهم علم حضوري من غير التفات إلى جهاته أو الاعتقاد بأن الإمام عليه السلام يعلم الغيب والحوادث الآتية واعتقاد عدم سهو النبي (ص) حتى في صورة عدم استتباعه للحكم فقد يفهم من بعض كلمات الفقهاء أنهم أيضاً يكونون من الغلاة والكفار. وفيه: إنه لا وجه لكفر القائل بهذا الاعتقاد، فإنهم قالوا: «نزّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم» وأمثال ذلك»[4]، وكأنّ هذه العبارة ـ بنظره ـ ترمي إلى إعطاء سقف للاعتقاد المغالي، بما يميزه عن الاعتقاد غير المغالي، فكل ما

---

(1) وقد سئل السيد الخوئي رحمه الله: «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم» هل إنّ هذه المقولة حديث؟ وإلى من تنسب من الأئمة الأطهار؟! **فأجاب**: لا يحتاج تنزيههم عن صفات الرب المختصة به واتصافهم بجميع ما عدا تلك من صفات الكمال التي يمكن أن تنالها البشرية في قدسيتها، كما هم منزهون عن ما لا يليق أن يتصف به المخلوق المعصوم عن الزلل والمعاصي لا تحتاج تلك إلى ورود رواية حتى نثبته بمضمونها إن كانت معتبرة، أو نطرحها إن كانت ضعيفة غير معتبرة»، **صراط النجاة**، ج2، ص452.

(2) **الحكايات** للمفيد، ص 94، **ومستطرفات السرائر**، ص 65.

(3) فكل كلام يظهر منه جعل هذه الأحاديث دليلاً لإثبات بعض المطالب العقدية هو كلام مرفوض، ولا يمكن القبول به.

(4) **المعالم المأثورة**، ج 2، ص 249.

تجاوز سقف الربوبية كان غلواً، وكل ما كان دونها لم يكن غلواً. أقول: ما ذكره مقبول، لكن عدم كون ما دون سقف الربوبية غلواً، لا يعني إطلاقاً أنه صحيح، فليس كل ما لم يكن غلواً هو صحيح.

وكيف كان، فالحديث هو أبعد ما يكون عن تبرير المغالاة فيهم ووضعهم في المواضع التي لم يضعهم اللّه فيها، ومما يشهد لما ذكرناه، أنّ الحديث واردٌ، بحسب ما جاء في نقلٍ آخر، في سياق التنديد بالغلوّ والغلاة، وهو ما رواه الطبرسي في الاحتجاج بإسناده عن الإمام الرّضا عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثمّ قولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلوّ كغلوّ النصارى، فإنّي بريءٌ من الغالين**»، وتضيف الرواية، أنّ رجلاً قام إلى الإمام وقال له: إنّ بعض من ينتحل موالاتكم، ينعت عليّاً عليه السلام بصفات اللّه سبحانه، فلمّا سمع الإمام الرضا عليه السلام ذلك، ارتعدت فرائصه وتصبَّب عرقاً، وقال: «**سبحان اللّه عمّا يشركون، أو ليس عليّ عليه السلام كان آكلاً في الآكلين، وشارباً في الشاربين... ومُحْدِثاً في المحدثين...**»، عند ذلك ذكر له الرجل المعجزات أو الكرامات التي ظهرت على يديه عليه السلام فأجابه الإمام: «**إنّ ذلك من فعل القادر، لا من فعل المحدَث المشارك للضعفاء في الضعف**»[1].

ثالثاً: حكاية قول المعصوم بلسان الحال

ومن العناوين التي شكّلت «مظلة شرعية» لدخول أو تبرير بعض الأفكار المشوشة إلى فضائنا الديني عنوان لسان الحال، فالتوسع في استخدام هذا العنوان نتج عنه ترويج مقولات وأحداث لا أساس لها، وقد تحولت مع الوقت إلى ما يشبه الحقائق، وتوضيحاً لهذا الأمر نتكلم عن لسان الحال ودلالاته وضوابط استخدامه في المجال الديني.

1 ـ ما المقصود بلسان الحال؟

يُطلق لسان الحال على ما يقابل لسان المقال، وإذا كان لسان المقال هو ما ينطق ويتلفظ به الإنسان أو حتى ما قد يكتبه، فإن لسان الحال هو ما يدل عليه ظاهر أمره دون أن يتفوّه بشيء، وظاهر الحال يمكن تلمسه ومعرفته من خلال سلوك المرء ومواقفه وأفعاله وقسمات وجهه ونحو ذلك. قال الشاعر:

كاد المتيّم أن يكتم سره   لولا ينمّ به لسان الحال[2]

---

(1) انظر: **الاحتجاج**، ج2، ص234.

(2) **ديوان الشيخ كاظم الأزري**، ص 486.

وقد تكون دلالة لسان الحال عن موقف الإنسان أبلغ من دلالة لسان المقال، كما تنص على ذلك بعض الأحاديث المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال علي عليه السلام ـ فيما روي عنه ـ: «لسان الحال أصدق من لسان المقال»[1]، وفي حديث آخر: «أصدق المقال ما نطق به لسان الحال»[2]، وثمة أمثال عند العرب تتضمن المعنى نفسه، فقد قالوا: «ربّ حال أفصح من لسان»، وقالوا: «لسان الحال أبين من لسان المقال»[3]. وقالوا: «شهادات الأحوال أعدل من شهادات الرجال»[4].

أ ـ لسان الحال عند الشعراء

وقد عُرف أسلوب «لسان الحال» لدى الشعراء والأدباء، وبرعوا في استخدامه، وشاع في القصص والأمثال، حيث يُنظم الكلام بلسان الحبيب أو بلسان الزمان أو الديار أو بعض الحيوانات، قال الشاعر:

جاءت سليمان يوم العرض هدهدةٌ ... أهدت إليه جراداً كان في فيها
وأنشدت ـ بلسان الحال ـ قائلةً ... إنّ الهدايا على مقدار مهديها
لو كان يهدى إلى الإنسان قيمته ... لكان يهدى لك الدنيا وما فيها[5]

وقال الشيخ حسن بن زين الدين (صاحب المعالم):

قف بالديار وسلها عن أهاليها ... عسى ترد جواباً إذ تناديها
واستفهمن من لسان الحال ما فعلت ... أيدي الخطوب وماذا أبرمت فيها
فسوف تنبيك أن القوم قد رحلوا ... ولم تكن بلغت منهم أمانيها[6].

وقال ابن الرومي:

حالي تبوح بما أوليت من حسن ... فكلّ ما تدعيه غير مردود
كلّي هجاء، وقتلي لا يحلّ لكم ... فما يداويكم منّي سوى الجود[7]

---

(1) **عيون الحكم والمواعظ**، ص 420.
(2) المصدر نفسه، ص 124.
(3) **مجمع الأمثال** للميداني، ج 1، ص 326.
(4) **نهاية الأرب في فنون الأدب** للنويري، ج 3، ص 254.
(5) **حياة الحيوان الكبرى**، ج 2، ص 516.
(6) **أعيان الشيعة**، ج 5، ص 98.
(7) **نهاية الأرب في فنون الأدب** للنويري، ج 3، ص 254.

ب ـ لسان الحال في القرآن

إنّ الكثير من التعابير القرآنية واردة ـ في رأي جمع من المفسرين ـ وفق أسلوب لسان الحال، كما في الحالات التي ينقل فيها القرآن الكريم كلاماً عن جهة غير عاقلة ولا ناطقة، من قبيل ما نلاحظه في الموارد التالية:

أولاً: ما ورد حول كلام جهنم ونطقها، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[1] ، فإن جواب جهنم هو بلسان الحال لا المقال، قال السيد ابن طاووس تعليقاً على هذه الآية: «فأخبر أن جهنم رد الجواب بالمقال، وهو إشارة إلى لسان الحال، وذكر كثيراً في القرآن الشريف المجيد وفي كلام النبي والأئمة صلوات اللّه عليه وعليهم السلام وكلام أهل التعريف»[2].

ثانياً: ما ورد حول تكلّم السماوات والأرض في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[3] . قال الغزالي في إحياء علوم الدين وتبعه الفيض الكاشاني في المحجة البيضاء: «.. أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يدرك السر فيه. وهذا كقول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني.. فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال. ومن هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾. فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً، وفهماً للخطاب، وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان: أتينا طائعين، والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال، وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير. ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[4] فالبليد يفتقر فيه إلى أن يقدر للجمادات حياة وعقلاً ونطقاً بصوت وحرف حتى يقول سبحان اللّه ليتحقق تسبيحه، والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان، بل كونه مسبحاً بوجوده، ومقدساً بذاته، وشاهداً بوحدانية اللّه سبحانه، كما يقال:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وكما يقال: هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم، لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول، ولكن بالذات والحال»[5].

---

(1) سورة ق، الآية: 30.
(2) **إقبال الأعمال**، ج 1، ص 419.
(3) سورة فصلت، الآية: 11.
(4) سورة الإسراء، الآية: 44.
(5) **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 178، و**المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج 1، ص 274.

ثالثاً: ومما قيل إنه وارد بلسان الحال آيات تكلم الهدهد، قال تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[1]، يقول السيد المرتضى: «إن سليمان عليه السلام لما رأى أن الهدهد إنما ورد إليه من مدينة سبأ حكي عنه ما لو كان قائلاً لقاله من أحوالها وصفة ملكها، ومعلوم أنّ الأمر كذلك، لأن الهدهد لو كان قائلاً لقال، وقد عاين ذلك الملك: إنني علمت ما لم تعلم وإني وجدت امرأة تملكهم ولها عرش عظيم، والعرش هاهنا هو الملك أو الكرسي الذي حكيناه». وأضاف: «وقد جاء في القرآن وأخبار النبي (ص) لذلك نظائر كثيرة، فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء والأرض ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[2] والمعنى لو كانتا مما يقولان لقالتا. وقوله جل اسمه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3] أنها لو كانت يشفقن ويأبين، لأبين وأشفقن»[4].

إلى غير ذلك من الآيات التي قيل إنّها واردة على نحو لسان الحال.

والموجب لحمل كلام جهنم أو السماء أو الأرض أو الهدهد...على كونه بلسان الحال لا المقال مع أنّ ذلك خلاف الظاهر، هو القرينة المقتضيّة لذلك، وهي عدم قابلية الجمادات أو العجماوات على النطق الحقيقي.. وطبيعي أنّ في التفسير رأياً آخر في المسألة، ولا يهمنا في المقام تحقيق الموقف من هذه الأمثلة، ولكن المبدأ بنظرنا صحيح.

2 ـ دلالة لسان الحال في الشريعة

وقضية لسان الحال يترتب عليها آثار شرعية، ولذا استفاد منها الأصوليون والفقهاء في أبحاثهم:

لقد عدّ الفقهاء لسان حال النبي (ص) أو الإمام عليه السلام دليلاً على الحكم الشرعي، فلا فرق في الحجية بين أن يكون الإمضاء بلسان الحال أو لسان المقال، ولذا قالوا إنّ سكوت المعصوم على سلوك يجري بمحضره ـ مع قدرته على الاعتراض والردع ـ هو دليل الإمضاء، لأنه يكشف بدلالة ظاهر الحال عن رضاه، وإن تجهمه عليه السلام وعبوسه في مقابل سلوك فردي أو جماعي مورس أمامه وجرى بحضرته دليل على ردعه عنه ورفضه له. وطبقوا ذلك في أكثر من مورد:

منها: ما ذكروه من أنّ النهي عن المنكر لا ينحصر بالإنكار القولي، بل ثمة مرتبة أخرى من مراتب الإنكار هي الإنكار بالفعل، وذلك من خلال إظهار أمارات الغضب والنفور، كأن يظهر

---

(1) سورة النمل، الآيتان: 22 ـ 23.

(2) سورة فصلت، الآية: 11.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 72.

(4) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 429.

العبوس أو التجهم، أو يخرج من المجلس أو ما إلى ذلك. هذا بصرف النظر عما قد يطرح في محله من أن مرتبة الإنكار الفعلي هل هي في عرض مرتبة الإنكار القولي أو في طولها.

ومنها: الاكتفاء بسكوت المرأة عند طلب الزواج منها، حيث عدوا «سكوتها رضاها»[1]، والوجه في ذلك أنه قد يمنعها الخجل من النطق، ولسان حالها يعرب عن رضاها، ولذا لو احتمل أنّ سكوتها كان بسبب خوفها من الرفض فلا يبقى للسكوت دلالة على الرضا.

ومنها: الاكتفاء بشاهد الحال في التصرف في مال الغير، فيجوز للمسلم مثلاً أن يصلّي في دار غيره، أو يأكل من بيته، ولو لم يأذن له بذلك إذناً صريحاً، بل فهم إذنه من لسان الحال، ولا بدّ أن يتم التقيد بدلالة لسان الحال فلو دلّ على إذنه بالتملك عمل به ولو لم يدل سوى على الإباحة فلا يجوز الاستملاك. فما ينثر ويقدم في الأعراس من طعام أو نحوه إذا لم يدل بذله على إباحة التمليك، فيشكل جواز استملاكه وأخذه إلى البيوت[2]، وإنما يباح لهم الأكل في العرس.

ولم يقتصر الأمر على هذه الموارد في الفروع، بل إن الأصوليين قد أثبتوا حجية بعض الأمارات استناداً إلى لسان الحال، كما هو الحال في حجية الظهور أو الخبر، حيث إن السيرة جرت على الأخذ بهما، وهذه السيرة كانت سلوكاً عاماً يجري بمحضر المعصوم، ومع ذلك لم يرد عنها ردعٌ، فيكون ذلك دليلاً على إمضائها.

إلى غير ذلك من موارد الاستفادة من لسان الحال.

3 ـ لسان الحال في الوعظ والإرشاد

وقد امتدّ استخدام أسلوب لسان الحال إلى مجالات الوعظ والإرشاد، والواعظ هنا تارة يعكس لسان حال بعض الأشياء أو العناوين لغرض التنبيه والإرشاد وإيصال فكرة تخدم غرضه،

---

(1) هذه الجملة هي نصّ حديثٍ مروي عن رسول اللّه (ص)، فعن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه (ص): «البكر تُستأمر والثيب تُشاور، قيل يا رسول اللّه إن البكر تستحي! قال: سكوتها رضاها». **مسند أحمد،** ج 2، ص 229. وعن أنس بن مالك: «أن رسول اللّه (ص) كان إذا خطب بعض بناته جلس إلى الخدر فقال إن فلاناً يخطب فإن هي سكتت كان سكوتها رضاها وإن هي كرهت طعنت في الحجاب فكان ذلك منها كراهية»، **المعجم الأوسط،** ج 7، ص 146. وعن ابن عباس أن النبي (ص) قال: «الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها». **صحيح مسلم،** ج 4، ص 141. وقد أفتى جمع من فقهائنا بكفاية السكوت، راجع **مختلف الشيعة،** ج 7، ص 112. والظاهر أنّ الاكتفاء بسكوتها ليس تعبدياً، وإنما لدلالته على الرضا، فلو احتمل أو ظن أن سكوتها كان خوفاً وليس خجلاً فلا يُكتفى به.

(2) قال العلامة الحلي: «ويجوز أكل نثار العرس لا أخذه، إلا بإذن أربابه نطقاً أو بشاهد الحال ويملك ـ حينئذ ـ بالأخذ على إشكال». **قواعد الأحكام،** ج 3، ص 6.

وهذا كثير، كما في إنشاء بعض العلماء[1] حواراً بين الغنى والفقر والعلم والجهل، وذلك بهدف بيان إيجابيات العلم وعواقب الجهل، وهذا الأمر لا غبار عليه، ما دام أنّ الأفكار التي يريد إيصالها منسجمة مع المفاهيم الإسلامية، وأخرى يعكس لسان حال بعض الشخصيّات أو الأموات فيحكي بعض المواقف أو الأقوال عنهم مما يتوقع الواعظ أن يكون موقفاً لهم، وأكثر ما نلاحظ ذلك في قراءة المجالس الحسينية، حيث عمد الخطباء إلى نقل الكثير من الكلمات عن النبي (ص) أو السيدة الزهراء عليها السلام أو الأئمة عليهم السلام أو بعض شخصيات الثورة بلسان الحال.

ومن الطبيعي أن يقع التساؤل عن مشروعيّة ذلك، لا سيما في ظل وجود مناخ إسلامي مستقى من نص الكتاب والسُّنة يبالغ ويشدد في تحريم الكذب والتقول على اللّه تعالى أو رسوله (ص).

والجواب الأولي الذي يطرح في المقام أنه ليس ثمة مانع من استخدام هذا الأسلوب ولا سيما مع شيوعه وانتشاره في زمن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام وعدم ردعهم عنه، بل تمّ استخدامه من قبل القرآن الكريم كما أسلفنا، وقد سئل الفقيه الكبير السيد الخوئي رحمه الله عن إنشاد الأشعار بلسان الحال مع كون بعض المستمعين لا يعرفون ذلك، فأجاب: «لا بأس ما لم يقصد واقع النسبة»[2]. وهو يفترض أن المسألة ترتبط بقصد الخطيب، فإن قصد كون الكلام للنبي (ص) أو الإمام عليه السلام، دخل فعله تحت عنوان الكذب، وإن لم يقصد ذلك، فلا بأس في الأمر ولا دليل على حرمته، ويعزز ذلك تعارف هذا الأسلوب في عصر النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، ولم يرد عنهم ما يمنع منه أو ينهى عنه.

ولكن نعتقد أن القضيّة لا ترتبط بقصد الخطيب فحسب، بل هي أوسع من ذلك، لأن هذا الأسلوب له انعكاسات وتداعيات خطيرة لا بد من رصدها، وفيما يلي نسجل بعض الملاحظات على الأسلوب المذكور وما يترتب عليه من النتائج السلبية:

أ ـ من يعرف حال النبي (ص) أو الإمام عليه السلام؟[3]

ولعلّ أهم الملاحظات هي أنه في الوقت الذي نقرّ بأن لسان الحال هو أسلوب متعارف، لكنّ ذلك مرهونٌ بكون الشخص الذي يريد أن يعكس حال غيره، على معرفة تامة بذلك الغير،

---

(1) انظر: **الدر المنثورمن المأثور وغير المأثور**، للشيخ علي الشهيدي، ج 2، ص100. والرسالة بعنوان «تحفة الدهر في المناظرة بين الغنى والفقر» وهي لوالد المؤلف: الشيخ محمد بين الحسن بن زين الدين الجبعي.

(2) **صراط النجاة**، ج 2، ص 443.

(3) هذا البحث نُشر قبل خمسة عشر عاماً تقريباً، في مقالات أسبوعية، ثم وضعناه في كتاب **عاشوراء ـ قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء**، ص 164، وقد ارتأينا إدراجه هنا ملخصاً لصلته الوثيقة ببحثنا، ولكننا لم ندرجه هنا بحرفيته، بل قد عملنا على التوسع قليلاً في دراسة بعض جوانب المسألة.

وإلمام كامل بمكانته ونمط تفكيره وخصوصياته النفسية والشعورية، وإلا فقد يعكس لسان حال الغير بشكل خاطئ ومشوّه. والسؤال: هل إنّ الذين يتحدثون عن الإمام الحسين عليه السلام أو عن زين العابدين عليه السلام أو عن رسول اللّه (ص) بلسان الحال يستطيعون معرفة حال هؤلاء المعصومين معرفةً جيّدة، في فكرهم وعقلهم، وفي تطلّعاتهم ومشروعهم، وفي ملكاتهم وصفاتهم السّامية؟

إن التعبير عن حال الآخر يتوقف على توافر عناصر ثلاثة:

1 ـ المتحدِّث أو الكاتب الذي يحاول اكتشاف حال الآخر، ومعلوم أنه ليس كل شخص قادراً على أن يعي ويلم بحال الآخرين، وذلك لما بين الناس من تفاوت في المعرفة والخبرة والفطنة.

2 ـ المتحدَّث عنه الذي يُراد معرفة حاله، فليس الناس سواسية في القدرة على معرفة ما يكون عليه حالهم في كثير من المواقف، ومن المؤكد أن ما يكون عليه حال الشخص العادي عند مواجهة الموت والابتلاءات ـ مثلاً ـ لا يكون كحال النبي (ص) في مواجهة الموقف عينه.

3 ـ علاقة المتحدِّث بالمتحدَّث عنه وقربه منه، بما يمكنه من الاطلاع على سلوكه ومعرفته بنمط تفكيره وخصوصياته وملكاته الروحية والمعنوية.

وهذه العناصر الثلاثة لا نرى أنّها مكتملة في المقام ليكون للحديث مصداقيّة ويكون معبّراً عن واقع الحال، فلا المتحدث في الغالب يملك ثقافة كافية تؤهله معرفة حال النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، ولا هو على علاقة حسيّة بالواقعة تمكّنه من تقدير واقع الحال أو ظاهره، ولا المتحدَّث عنه رجل عادي يمكن لأي كان أن يتعرف أحواله بسهولة، ولا سيما في ظل هذا البعد الزمني عن الواقعة وأحداثها.

وعلى ضوء ذلك، تأتي الكثير من الأحاديث والمعاني المنقولة بلسان الحال معبّرة عن ثقافة الخطيب والمتكلم نفسه أكثر مما هي معبرة عن واقع حال النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، ولذا نرى تلك المعاني المطروحة بلسان الحال ترتفع وتهبط تبعاً لمستوى الخطيب الثقافي، ويصل المستوى في سلّم الهبوط أحياناً إلى درجة يُسقط الخطيب أفكاره وتخيّلاته على الوقائع بدلاً من أن يكون مرآة صادقة لها، فالشاعر الذي يعيش ذهنية خاصة، تراه ينظّم على لسان الإمام الحسين عليه السلام:

سادة نحن والأنام عبيد ولنا طارف المجد التليدُ
وأبونا محمد سيد الناس وأجدر بولده أن يسودوا[4]

فهل هذا لسان حال الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام فعلاً؟! وهل يتحدَّثون بهذا الأسلوب أو

(4) **ديوان السيد جعفر الحلي**، ص 171.

المنطق؟! أعني منطق السادة والعبيد؟! بالطبع لا، فهذه ليست حال الأئمة عليهم السلام فهم أبعد ما يكون عن ذلك كما يشهد بذلك حالهم ومقالهم ورسالتهم. فهم قد نبذوا هذه الطبقية ورفضوا منطق الاستعباد وقادوا حملة تحرير العبيد في زمانهم.

وهكذا نرى أنّ الخطيب الذي تشغل باله فكرةُ الإثارة العاطفية، ويهتم بإبكاء الجمهور قد ينسج من مخيلته الكثير من الصور ويضيف عليها الكلمات المشجيّة والمؤثرة بلسان حال رسول اللّه (ص) أو السيدة فاطمة عليها السلام أو الإمام الحسين عليه السلام أو زينب عليها السلام، مع أنّ بعضها لا يتناسب مع مكانتهم وملكاتهم.

ب ـ خلط الحقائق بالأوهام

والملاحظة الثانية: إن الحديث بلسان الحال قد احتلّ مساحةً لا بأس بها من قراءة المجلس الحسيني، بحيث إنه قلّما يخلو مجلس من نقل شعر أو نثر بلسان الحال، وخطورة هذا الأمر أنه قد يعطي انطباعاً غير دقيق عن ندرة الأحداث والوقائع المؤرّخة حول النهضة الحسينية، كما ويؤدي إلى خلط الحقائق بالأوهام لدى الرأي العام الذي يعوزه في الغالب التفريق بين ما يطرح بلسان الحال أو لسان المقال.

إنّ قضيَّة لسان الحال شكّلت ـ باعتقادي ـ مدخلاً لتسرّب الكثير من الأكاذيب إلى النّهضة الحسينيّة، حيث إنّ بعض الأمور التي ينقلها الخطباء ويكاد يجمع الباحثون على أنه لا مصدر لها، لربما تكون قيلت في بادئ الأمر بعنوان «لسان الحال»، ثم تخيل البعض أنّها من الأمور الواقعة فعلاً فصارت تطرح على المنابر وترسل إرسال المسلمات.

وعلى سبيل المثال: ثمة بيت شعريّ شهير يقول:

إن كـانَ ديـنُ محمّد لم يستقمْ إلّا بقتلي يا سيوفُ خذيني

ويتخيّل الكثير من الناس أنّه من إنشاد الإمام الحسين عليه السلام، وهذا خطأ شائع، وربّما وقع فيه بعض العلماء والخطباء والكتاب[1]، وقد احتمل ذلك العلامة الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء[2]، مع أن هذا البيت هو جزء من قصيدةٍ قالها الشاعر العراقيّ الشّيخ محسن أبو الحبّ (ت 1305هـ)[3]، بلسان حال الإمام عليه السلام، لكن مع مرور الزمن وبسبب التساهل الذي يحكم قضية الخطاب العاشورائي أصبح هذا البيت يُحكى بلسان المقال.

(1) انظر: **مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة**، ج 3، ص 467.
(2) **جنة المأوى**، ص 210.
(3) انظر كتابه: **أدب الطف** للسيد جواد شُبّر، ج10 ص131.

هذا وتشير بعض الشواهد إلى أن استخدام لسان الحال للتعبير عما جرى على آل بيت النبي (ص) في رحلة المأساة الكربلائية، يعود إلى أزمنة غابرة، فهذا الشيخ العالم يوسف بن حاتم الشامي المشغري (664 هـ) يقول في مجريات اليوم الحادي عشر من محرم: «وأقام عمر بن سعد بقية يومه واليوم الثاني إلى زوال الشمس، ثم نادى في الناس بالرحيل، وتوجه إلى الكوفة ومعه بنات الحسين وأخواته ومن كان معه من النساء والصبيان، وعلي بن الحسين فيهم وهو مريض، فأنشد لسان الحال:

لما دنا الوقت لم يخلف له عدة وكل شيء لميقات وميعاد
حط القناع فلم تستر مخدرة ومزقت أوجه تمزيق إيراد
حان الوداع فضجت كل صارخة وصارخ من مفداة ومن فادي
سارت حمولهم والنوح يصحبها كأنها إبل يحدوا بها الحادي»[1].

وإنا إذا أحسنّا الظن، أمكننا أن نفسّر بعض الأكاذيب والتحريفات التي طاولت النهضة الحسينية، أو القصص التي لا أصل لها، وشكا منها المصلحون على هذا الأساس، بمعنى أن بعض القضايا كانت تطرح من قبل الخطباء في بداية الأمر بلسان الحال، أو بعنوان «كأني به يقول»، ثم تحولت بمرور الوقت إلى «روايات»، و«ذكر أرباب المقاتل»، بل ربما تحولت إلى «مسلمات» و«حقائق»، حتى غدا الاعتراض عليها مستهجناً بدل أن يستهجن طرحها. ولعلّ حكاية عرس القاسم، أو قضيّة وجود ليلى في كربلاء هي من هذا القبيل.

ويبدو أن المسألة تجاوزت الاشتباه، «وأصبح لسان الحال مبرراً لدى البعض لنقل كثير من التفاصيل الكاذبة»[2]، وكأن السيرة الحسينية لم يكفها ما أُدخل عليها بلسان المقال، ففتحنا باباً آخر للكذب تحت عنوان لسان الحال.

ولهذا فقد حذّر الشيخُ عباس القمي رحمه الله قرّاءَ العزاء من «تصحيح الأشعار الكاذبة والمراثي المبتدعة بأنها بلسان الحال»[3].

ج ـ تثقيف الأمّة بلسان الحال!

وثمّة ملاحظة ثالثة في المقام، وهي أنّ الخطابة الحسينية، بما في ذلك ما يُحكى بلسان الحال، لها دور ثقافي تعبوي، والخطيب يُسهم في البناء الفكري والعقيدي للأمة، وعليه، فلا يجوز التساهل

(1) **الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم**، ص 559.
(2) كما يقول الشهيد السيد محمد الصدر، في كتابه **أضواء على النهضة الحسينية**، ص 90.
(3) **منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل**، ج 1 ص 834، طبعة جامعة المدرسين.

أو التهاون في الأمر كما هو حاصل، إنْ لجهة إعداد الخطباء المؤهلين لهذه المهمة وإسكات المتطفلين والمتاجرين منهم، أو لجهة مادة الخطابة، عنيت بذلك نصوص السيرة الحسينية التي لا زالت تعاني من الثغرات الكبيرة في التحقيق والتوثيق، أو لجهة أسلوب العرض والطرح الذي تحكمه عقدة إبكاء الجمهور، ما يجعل الخطيب أسيراً لهذا الهدف، فتراه يتمسّك بشواذ الأخبار، أو يوسع قاعدة «التسامح في أدلة السنن» لما يشمل الأحداث التاريخية أو يعتمد طريقة لسان الحال، وريما يدخل الكثير من أوهامه وتخيّلاته تحت عنوان «وكأني به يقول»..

رابعاً: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم[1]

ومن المقولات التي غدت مدخلاً لتسرب نوع خاص من الروايات إلى الفضاء الشيعي المقولة المروية: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، حيث كثرت الإفادة منها في سياق الاحتجاج على الآخر، وذلك عندما تكون الرواية واردة في فضائل الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ومروية من المدرسة الأخرى، فيتم الاحتجاج بها، بذريعة أنّ الراوي غير متهم فيما يرويه. ولو أنّ الرواية كانت تذكر مثلبة لبعض أخصام أهل البيت عليهم السلام، فيؤخذ بها للذريعة عينها أو على الأقل على قاعدة الإلزام.

وهذا ما درج عليه علماؤنا ولا سيما في الكتب والدراسات الكلامية، وقد صرّح بذلك الشيخ الحر العاملي في مقدمة كتاب «إثبات الهداة»، مؤكداً على أن إدراج روايات السُّنة التي هي من هذا الصنف هو إدراج مبرر.

وما ذكروه من ذريعة لتسويغ الاستشهاد بأخبار الفضائل مبني على نكتة عقلائية، وهي أنّ الآخر المذهبي غير متهم فيما يرويه في هذا المجال من فضائل أهل البيت عليهم السلام، أو من روايات تتصل بالقضايا التشريعية التي جرت المدرسة الأخرى على خلافها، من قبيل ما ورد من التكبير على الميت خمساً على سبيل المثال[2]، أو من قبيل روايات لغوية الطلاق ثلاثاً أو نحو ذلك.

ولكن لا بدّ أن نسجل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ ثمة داعياً يفرض علينا التدقيق في هذه الروايات، لأن الخصومات والعصبيات المذهبيّة قد دفعت البعض إلى جعل الأخبار الغالية في الخصم لتشويه صورته، وهذا ما نبهت عليه رواية إبراهيم بن أبي محمود والتي لم نستبعد سابقاً

(1) لقد درسنا هذه القاعدة في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، ج 1، ص 275. من زاوية فقهية، ونروم هنا دراستها من زاوية أخرى ذات صلة ببحثنا.

(2) في **صحيح مسلم** عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: «كان زيد يكبّر على جنائزنا أربعاً، وأنه كبر على جنازة خمساً، فسألته، فقال: كان رسول اللّه (ص) يكبرها». **صحيح مسلم**، ج 3، ص 56.

كونها معتبرة، قال: قلت للرضا: «يا بن رسول اللّه إنّ عندنا أخباراً في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وفضلكم أهل البيت عليهم السلام وهي من رواية مخالفيكم ولا نعرف مثلها عندكم أفندين بها؟ فقال: **يا ابن أبي محمود لقد أخبرني أبي عن أبيه عن جده عليه السلام أنّ رسول اللّه** (ص) **قال: من أصغى إلى ناطق فقد عبده فإن كان الناطق عن اللّه عز وجل فقد عبد اللّه وإن كان الناطق عن إبليس فقد عبد إبليس. ثم قال الرضا عليه السلام: يا ابن أبي محمود إن مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها الغلو، وثانيها: التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع الناس الغلو فينا كفَّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال اللّه عز وجل:** ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾[1] »[2].

ولعل من هذا الصنف رواية إقرار الباذنجان بالولاية لعلي عليه السلام، راجع الباب الرابع.

الثانية: إنّ الكثير من الروايات التي يحتج بها على الآخر المذهبي هي ضعيفة عنده، وما كان كذلك لا يصلح للحجاج بل قد لا تصلح أحياناً حتى لمطلق الاستدلال، فلا يمكنك الاحتجاج على الآخر إلا وفق موازينه، تماماً كما لا نقبل أن يحتج علينا أحد بالأخبار الضعيفة عندنا، ونرفض أن يلزمنا بما لا نلتزم به.

نعم، قد ينكشف لنا من خلال البحث أنّ السبب في تضعيف الآخر للرواية ليس له ـ في بعض الأحيان ـ أساس علمي، بل أساسه هو كون مضمونها لا ينسجم مع مرتكزاته التي ألفها وبنى تصوراته على ضوئها، وقد دفعه ذلك إلى تضعيف رجال سندها واتهامهم بالتشيّع أو الرفض أو ما إلى ذلك، لا لشيء سوى أنّهم رووا مثل هذا المضمون مثلاً. فهنا لا يعنينا تضعيفه للرواية، وطعنه في سندها، بل يمكن الاعتماد عليها، وقد يمكن الاحتجاج بها في بعض الحالات أو السياقات.

خامساً: كل كلمات الحق صادرة عنهم عليهم السلام

وثمّة مقولة لبعض العلماء لو أنه بُني على الأخذ بها لاستوجب ذلك تسرّب الكثير من التراث البشري إلى التراث الديني الصادر عن النبي (ص) والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وهذه المقولة هي للشيخ محمد تقي المجلسي، قال في شرح فقرة: «والحق معكم وفيكم ومنكم وإليكم» الواردة في الزيارة الجامعة[3]: ««ومنكم» كما روي متواتراً أن كل حق بأيدي الناس فهو منا وكل باطل فهو

(1) سورة الأنعام، الآية: 108.
(2) انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 272.
(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 612.

منهم، وذكر جماعة من العلماء انتساب جميع العلماء إلى أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه حتى الخوارج[1]، ومرادهم أن كل حق يوجد في كلامهم فهو منه عليه السلام «وإليكم»، أي إنْ ذكر الحق غيرهم فهو يرجع إليهم (أو) إن استنبطوا شيئاً من الحق فهو يرجع إلى استنباطهم مثله حتى اهتدوا إلى استنباطه، ويظهر ذلك كله من تتبع آثارهم، فإنّ الكلمات الحقة التي تذكره [ها] الصوفية في كتبهم، فالكل منهم، إما تقيّة ممن كان شيعتهم، وإمّا سرقة ممن كان من المخالفين، كما يظهر من كلمات الحسن البصري وغيره، فإنّ جميعها منقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام»[2].

إنّ ما ذكره الشيخ المجلسي الأول لا نعلم له موافقاً فيه، وهو على كل حال يشكّل مقولة خطيرة، وربما تتسبب بدخول آلاف الأخبار إلى فضاء الدين، ويُخشى أن يكون المجلسي قد نسب بعض الكلمات أو الأدعية والمناجاة إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام استناداً إلى هذه القناعة الراسخة لديه، أو لنقل على أساس هذا المعيار. ومن غير المستبعد أنه عوّل على هذا المعيار في نسبة كتاب مصباح الحقيقة إلى الإمام الصادق عليه السلام أو نسبة المناجاة الخمس عشرة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، والأمر يحتاج إلى تتبع، لأننا لا ندري إلى أي حدٍّ بنى على هذا الرأي!

المناقشة فيما ذكره

وتعليقاً على كلام المجلسي المذكور، لا بدّ لي أن أسجل ملاحظتين:

الأولى: إنّ ما ذكره لا يستند على دليل ولا يمكن القبول به إطلاقاً، لأنّ كونهم عليهم السلام ممن أجرى اللّه تعالى الحق على كلماتهم، صحيح ولا غبار عليه، ولكنّ هذا لا يعني أنّ غيرهم لا يوفّق ليقول كلمات أو أفكاراً محقة، ليستنتج من ذلك أنّ هذه الكلمات المحقة في حال وجدانها منسوبة إلى غيرهم فهي حتماً مما قاله أهل البيت عليهم السلام وقد نسبت إلى غيرهم تقية أو سرقة! إنّ كثيراً من الناس ممن لم تفسد التربية فطرتهم ولم تلوِّث الأهواء عقولهم، قد ينطقون بالحق ويجري على ألسنتهم، وذلك لأن الفطرة السليمة والعقول السديدة قد تُلهم قول الحق، وهذا ما ترمز إليه الكلمة المشهورة التي تقول: «ألسنة الخلق أقلام الحق»[3]. نعم، لو كان المقصود

---

(1) مقصوده بالانتساب هو أنهم يأخذون عنه، ويرجعون إليه في العلوم ويستندون إلى ما روي عنه.

(2) **روضة المتقين**، ج 5، ص 477.

(3) وقيل: «ألسنة الرعية أقلام الحق سبحانه إلى الملوك». **شرح نهج البلاغة**، ج 17، ص 31. وتوهمُ البعض أنه حديث هو توهم فاسد، إذ لا أصل لهذا الكلام في الأحاديث، كما ذكر بعض العلماء، انظر: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ص 132. وقال السخاوي: «لا أصل له، نعم هو من كلام بعض الصوفية». **المقاصد الحسنة**، ج 1، ص 496. نعم ورد معناه في عهد علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، قال عليه السلام: «وإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ، بِمَا يُجْرِي اللَّه لَهُمْ عَلَى أَلْسُنِ عِبَاده». **نهج البلاغة**، ج 3، ص 83.

هو كلمات الحق في المجال التشريعي فلا ريب أنّ معدن الحق في هذا المجال هو النبي (ص) وآل بيته عليهم السلام، أما إذا أريد ـ كما هو الظاهر ـ مطلق كلمات الحق بما في ذلك كلمات الحكمة ونحوها فهذه قد تصدر من أهل البصيرة والوعي، كما تصدر عن أهل العصمة، كيف وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**في التجارب علم مستأنف**»[1].

ألا ترى أن الكثير من الأشعار الحكميّة تعبّر عن حقائق اجتماعية أو سياسية، وقد قال رسول اللّه (ص) فيما روي عنه: «أشعر كلمة قالتها العرب قول لبيد بن ربيعة: ألا كل شيء ما خلا اللّه باطل...»[2]. وهكذا فقد استشهد أمير المؤمنين عليه السلام[3] بأبيات مختلفة من أشعار العرب. ثم ألم يدع الإسلام إلى مشاورة الناس والأخذ بآرائهم الصائبة، وقد روي عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام: «**مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، ومَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا**»[4]، ولو لم تكن الحكمة موجودة عند الناس فلا معنى للتشاور معهم والاستماع إلى آرائهم. وقد ورد أن عبد المطلب سنّ في الجاهلية سنناً عديدة وأمضاها الإسلام، ولو لم تكن سنناً محقة لما أمضيت. إنّ كل ما تقدم يقود إلى استنتاج مفاده: أنّ الحق في بعض جوانبه قد يهتدي إليه ذوو العقول والبصائر، فتصدر عنهم كلمات حكيمة وصائبة.

---

(1) **كنز الفوائد** للكراجكي، ص 172، **ودستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم، من كلام أمير المؤمنين** عليه السلام، ص 18، وأورده ابن أبي الحديد في عداد «الحكم المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام» **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ج 20، ص 259.

(2) **مسند أحمد**، ج 2، ص 444.

(3) يكثر في خطبه وكلماته الاستشهاد بقول الشعراء:

من ذلك استشهاده بقول الشاعر:

«وحَسْبُكَ دَاءً أَنْ تَبِيتَ بِبِطْنَةٍ وحَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَحِنُّ إِلَى الْقِدِّ»

نهج البلاغة، ج 3، ص 72، وهو بيت منسوب إلى حاتم الطائي كما ذكر ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 16، ص 288.

واستشهاده بقول أخي هوازن:

«أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوَى فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النُّصْحَ إِلَّا ضُحَى الْغَدِ»

نهج البلاغة، ج 1، ص 86، وأخو هوازن صاحب الشعر هو دريد بن الصمة، انظر: **شرح نهج البلاغة**، ج 2، ص 205.

واستشهاده بقول أخي بَنِي سَلِيم:

«فَإِنْ تَسْأَلِينِي كَيْفَ أَنْتَ فَإِنَّنِي صَبُورٌ عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ صَلِيبُ
يَعِزُّ عَلَيَّ أَنْ تُرَى بِي كَآبَةٌ فَيَشْمَتَ عَادٍ أَوْ يُسَاءَ حَبِيبُ».

نهج البلاغة، ج 3، ص 62. إلى غير ذلك من الأمثلة.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 41.

الثانية: إن ما تقدم لا يلغي صدقية كلام آخر مطروح في المقام، وهو أن كلمات النبي (ص) والأئمة من أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ تمتاز ببصمة خاصة لجهة حقانيتها، وقد جاء في خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ﴿عليه السلام﴾ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّه فَخُذُوه ومَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّه فَدَعُوه»[1].

(1) **الكافي**، ج 1، ص 69.

الباب الخامس

أثر الغلو في العقائد الإسلامية

لا ريب أنّ أخطر البصمات التي تركها خط الغلو هو تأثيره على العقيدة الإسلامية، بدءاً من عقيدة التوحيد وصولاً إلى المعاد، وما بينهما من عقائد، فهذه العقائد وسواها قد سعى الغلاة جاهدين للعبث فيها وتحريف النصوص الواردة فيها وإخراجها عن مؤداها. ولا ريب أنّ دور الغلاة وتأثيرهم على العقيدة الإسلامية موضوع هام، وهو يحتاج إلى دراسات تفصيليّة مستوعبة.

وفي هذه الدراسة سوف نكتفي باختيار بعض النماذج من أهم أفكار الغلاة ومعتقداتهم وادعاءاتهم، والنماذج هي: **التناسخ، والتفويض، وعرض الولاية على الحيوانات والجمادات،** وهذه النماذج لها أهمية خاصة، فهي لا تزال تمتلك حضوراً معيناً. وامتداداً لموضوع التفويض سنتعرض لبحث مسألة الولاية التكوينية، وقد ارتأينا أن نبحثها في محور مستقل لطول البحث فيها، وستكون محاور هذا الباب أربعة.

المحور الأول

التناسخ / التقمص

1. التناسخ/التقمص تاريخاً ومفهوماً
2. مكمن الإشكال في عقيدة التناسخ
3. القول بالتناسخ: إشكالات وردود
4. القرآن الكريم والتناسخ
5. حجج القائلين بالتناسخ

إنّ عقيدة تناسخ الأرواح وانتقالها من بدن إلى آخر هي من العقائد الأساسية التي تلتقي عليها مختلف المذاهب الغالية، ولذا كان من الطبيعي أن نتحرى عن فكرة التناسخ ومبدئها وكيفية تسربها إلى الفضاء الإسلامي، ونتعرف على الموقف الإسلامي من هذه العقيدة، وهل هي عقيدة صحيحة ومقبولة؟ أو أنها فكرة مرفوضة ولا تنسجم مع أصول الاعتقاد الإسلامي؟

والإجابة على هذا الأسئلة نستعرضها في النقاط التالية:

1 ـ التناسخ / التقمص تاريخاً ومفهوماً

التناسخ يعني انتقال الروح من جسم بشري إلى جسم آخر، فمع موت الإنسان المتحقق بخروج روحه من جسده فإن هذه الروح تحلّ في جسد آخر، فالجسم هو بمثابة القميص للروح تلبسه لفترة معينة ثم عندما يبلى القميص (الجسد) تنتقل الروح إلى قميص آخر، ومن هنا أسمت بعض الفرق هذا الانتقال بالتقمص، بينما أسماه البعض الآخر بالدور[1].

وإنّ انتقال الروح عند التناسخية من بدن إلى آخر له أربع صور:

انتقال الروح من جسد إنساني إلى جسد آخر وهذا يسمى التناسخ.

- انتقالها إلى بدن حيوان، ويسمى بالتماسخ.
- انتقالها إلى النباتات، ويسمّى بالتفاسخ.

(1) فرق الشيعة، ص 36.

- انتقالها إلى الجمادات ويسمّى بالتراسخ[1].

والحقيقة أنّ التناسخيّة ليسوا فرقة بعينها، فالاعتقاد بالتناسخ قديم وآمنت بها بعض الطوائف والفرق قديماً وحديثاً، وينسب الاعتقاد بها إلى بعض الفلاسفة القدامى[2]، ويبدو أنه سرى من هؤلاء إلى بعض الفرق الغالية[3].

وقد تبنّته أكثر من فرقة من فرق الغلاة، فالنصيرية تقول بالتناسخ، وكذلك المغيريّة، كما سلف، وأيضاً، فإنّ البشيرية وهم أتباع محمد بن بشير «قالوا بالتناسخ والأئمّة عندهم واحد، إنّما هم منتقلون من بدن إلى بدن»[4]، وكذلك الكاملية، فقد قال أبو كامل: «إن الإمامة نور يتناسخ من شخص إلى شخص»[5]، وكذلك الجناحية، نسب إليهم القول بالتناسخ[6]، ومن الفرق الدينيّة التي آمنت بالتناسخ وعرفت به طائفة الدروز وأسمته التقمص. في المقابل، فإنّ الرسالات السماويّة التوحيدية كافة رفضت فكرة التناسخ أو التقمص رفضاً قاطعاً.

وعن مصدر هذه العقيدة وانتشارها بين الغلاة ورسوخها في معظم الملل الدينية، يقول الشهرستاني: «وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك»[7]. ويقول: «والغلاة على أصنافها كلّهم متفقون على التناسخ والحلول ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة تلقوها من المجوس المزدكية والهند البرهمية ومن الفلاسفة الصائبة»[8].

---

(1) **الحكمة المتعالية** لصدر المتألهين ج5 ص 4، و**المبدأ والمعاد** له أيضاً ص 435.

(2) نسب القول بالتناسخ إلى «أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله من أكابر الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورث وأنباذقلس وآغاثاذيمون وهرمس المسمى بوالد الحكماء»، وكان أرسطاطاليس يقول بإبطال التناسخ، ثم رجع إلى رأي أستاذه أفلاطون بالقول بجوازه، **المبدأ والمعاد**، ص 437، وقد حمل الملا صدرا كلام هؤلاء الفلاسفة على أن مقصودهم بالتناسخ، ليس تناسخ الأرواح في هذه النشأة، وإنما مقصودهم «انبعاث النفوس الإنسانية الناقصة في العلم والعمل في النشأة الآخرة على صور حيوانات مختلفة مناسبة لأخلاق مختلفة غلبت عليهم في الدنيا وانبعاث النفوس المتوسطة فيهما أو الناقصة في العلم فقط على صور حسنة مناسبة لأخلاقهم الحسنة». **المبدأ والمعاد**، ص 437.

(3) **تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها**، ص 114.

(4) **اختيار معرفة الرجال** للكشي، ج2، ص776.

(5) **الملل والنحل** للشهرستاني، ج 1، ص 174، و**المواقف** للإيجي، ج 3، ص 671.

(6) وهم أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين، وقال عبد الله إن «الأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيت ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى عليٍّ وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله هذا وهو حي بجبل بأصفهان وأنكروا القيامة واستحلوا المحرمات». **المواقف** للإيجي، ج 3، ص 672. **والفرق بين الفرق**، للبغدادي، ص 222.

(7) **الملل والنحل**، ج 2، ص 255.

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 175.

ونشير هنا إلى أنّ قلّة المصادر المتبناة بشكل رسمي من الفرقة «الدرزية» و«النصيرية» أو غيرها من الفرق التي آمنت بالتناسخ تجعل موقفهم مشوب بالكثير من الضبابيّة إزاء بعض النقاط التفصيلية المتصلة بموضوع التناسخ، من قبيل:

- هل أنّ الروح تبقى خالدة ولا تموت وتنتقل على الدوام من خلال التقمص من جسد إلى آخر ويستمر الأمر على هذه الحالة إلى ما لا نهاية، أو أنّ التقمص والتناسخ ينقطع في مرحلة معينة، وهي مرحلة قيام الناس لرب العالمين؟
- متى تحل الروح المفارقة في الجسد الجديد، هل تحل فيه وهو في الرحم أو بعد الولادة مباشرة؟ وإذا كانت تحل فيه وهو في بطن أمه فهل تحل فيه عند انعقاد النطفة أو بعد اكتمال صورة الجسد الإنساني؟

2 ـ مكمن الإشكال في عقيدة التناسخ

وإننا نرفض فكرة التناسخ/ التقمص ولا نقبل بها، لأنّ الدليل لا يساعد عليها، بل إنّ علماء الكلام قد ذكروا عدة وجوه في إثبات استحالة التناسخ بأنواعه المشار إليها.

أ ـ التناسخيون وإنكار المبدأ والمعاد

إنّ مشكلة القول بالتناسخ التي دفعت علماء الإسلام إلى تكفير التناسخيين تكمن في أمرين:

الأول: إنكارهم المعاد الجسماني.

الثاني: في قولهم بقدم النفوس.

والأول وهو إنكار التناسخية أو معظمهم للمعاد أمر معروف، وقد التزموا به، قال النوبختي وهو يتحدث عن بعض الفرق الغالية: «وهم أهل القول بالدور في هذه الدار وإبطال القيامة والبعث والحساب، وزعموا أن لا دار إلّا الدنيا وأنّ القيامة إنّما هي خروج الروح من بدن ودخولها في بدن آخر غيره، إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً، وأنهم مسرورون في هذه الأبدان أو معذبون فيها، والأبدان هي الجنات وهي النار»[1]. نعم، قد يؤمن بعض التناسخية بالمعاد وجمع الناس ليوم القيامة، كل على الصورة التي يستحقها، ولكنّ هذا المعاد لا يكون لأجل الحساب، لأن الحساب قد تمّ في عمليات التناسخ في هذه الدنيا، وإنما هدف المعاد هو وضع حدٍّ للفرص التي منحت للإنسان بالتناسخ، وحشر كل فرد مع إمامه وأمته وجنسه.

(1) **فرق الشيعة**، ص 36.

وأمّا الثاني وهو التزامهم بقدم النفوس فلا نستطيع أن ننسب القول به إلى كافة التناسخيين، نعم، يبدو أن بعضهم ذهبوا إليه، فلم يكتفوا بإنكار المعاد، بل أنكروا وحدة المبدأ الأول أيضاً والتزموا بقدم النفوس، وكأن ثمة ترابطاً ـ عند هؤلاء ـ بين هذين الرأيين، فحكمهم باستمرار تناسخ الأرواح إلى ما لا نهاية استتبع الحكم بكونها أزلية، وإلا لو كانت متناهية من حيث البقاء، فهي متناهية من حيث الحدوث.

وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام وقد سئل عن التناسخ؟ قال: «**فمن نسخ الأول؟!**»[1]. فيه إشارة واضحة إلى بطلان اللاتناهي في التناسخ من حيث المبدأ والأزل. قال المحقّق المير داماد تعليقاً على الحديث: «إشارة إلى برهان إبطال التناسخ على القوانين الحكمية والأصول البرهانية، تقريره: إن القول بالتناسخ إنما يستتب لو قيل بأزلية النفس المدبرة للأجساد المختلفة المتعاقبة على التناقل والتناسخ، وبلا تناهي تلك الأجساد المتناسخة بالعدد في جهة الأزل، كما هو المشهور من مذهب الذاهبين إليه. والبراهين الناهضة على استحالة اللانهاية العددية بالفعل مع تحقق الترتب، والاجتماع في الوجود قائمة هناك بالقسط بحسب متن الواقع المعبر عنه بوعاء الزمان، أعني الدهر وإن لم يتصحح إلا الحصول التعاقبي بحسب ظرف السيلان والتدريج والفوت واللحوق، أعني الزمان... فإذن لا محيص لسلسلة الأجساد المترتبة من مبدأ متعيّن هو الجسد الأول في جهة الأزل، يستحق باستعداده المزاجي أن يتعلق به نفس مجرده تعلق التدبير والتصرف فيكون ذلك مناط حدوث فيضانها عن جود المفيض الفياض الحق جل سلطانه»[2].

ب ـ هل مجرد انتقال الروح إلى جسد جديد باطل؟

إن انتقال الروح من جسد إلى آخر ـ إن لم يترافق مع الاعتقاد بإنكار المعاد، أو القول بأزلية النفوس وتعدد القدماء ـ ليس ثمّة إجماع على استحالته، فقد اختلف أعلام المسلمين في إمكان ذلك أو استحالته، فمنهم من يظهر منه الاستحالة، ومنهم من لا يرى محذوراً عقلياً فيه، وإنما محذوره في مخالفته لظاهر النصوص وضرورة الدين.

يقول الشيخ البهائي فيما نقل عنه: «وليس إنكارنا على التناسخية وحكمنا بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسماني كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدم النفوس وترددها في أجسام هذا العالم، وإنكارهم المعاد الجسماني في النشأة الأخروية»[3].

---

(1) **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 578. وهو ضعيف الإسناد.
(2) راجع حاشية **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 578.
(3) نقله عنه المولى محمد تقي المجلسي، في **روضة المتقين**، ج 3، ص 311.

ولكنّ الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رفض ما نسبه الشيخ البهائي إلى أهل الإسلام من أن الروح تنتقل في المعاد من جسد إلى آخر، وأن الصحيح المجمع عليه عندهم أنّها تعود إلى جسدها الأول، قال كاشف الغطاء: «ولعمر الحق إنّ عجبي لا يتناهى من قوله: «إنّ المعاد الجسماني كذلك عند كثير من أهل الإسلام»، أي إنه عبارة عن انتقال الروح من بدن إلى آخر، وهل الباطل إلا هذا، ولا ينبغي نسبة ذلك إلى أحد من المسلمين بل المتسالم عندهم عودها وانتقالها إلى بدنها الأول لا إلى بدن آخر، وكيف كان فلا شيء من الأبدان المثالية البرزخية ولا العنصرية الأخروية التي تعود يوم القيامة أبدان أخرى، بل هي تلك الأبدان التي نشأت من جرثومة الحياة الأولى والتي منها تكوّنت الروح وأخذت تنمو مع البدن المثالي والعنصري على ما سبق توضيحه بأقوى بيان وأجلى برهان، وفي المعاد لم يحصل بدن جديد ولا روح جديدة، وإنما هو اختلاف في نحوي التعلق والاتصال كاختلاف تعلق الروح بالبدن بين حالتي النوم واليقظة أو الصحو والسكر»[1].

هذا وقد ذهب الشيخ المازندراني (1081هـ) شارح أصول الكافي إلى أبعد مما ذكره البهائي، حيث رأى دلالة الأخبار على شكل من أشكال التناسخ، قال: «قد تكثرت الأخبار من طرق العامة والخاصة على انتقال الروح الإنساني من بدن إلى بدن آخر، إما في هذا العالم أو في عالم آخر، ومن هذا القبيل مسخ بعض الأُمم الماضية كما نطق به القرآن الكريم. وتعلق الروح بعد مفارقة البدن بمثال شبيه به بحيث لو رأيته لقلت هذا ذاك. وليس هذا قولاً بالتناسخ الذي أبطله المسلمون وذهب إليه الملاحدة وقسموه إلى أربعة أقسام: النسخ والمسخ والفسخ والرسخ، وذهبوا إلى أنّ الأرواح في هذا العالم دائماً ينتقل من محل إلى محل آخر ومن بدن إلى بدن آخر بلا انقطاع وأنكروا إنشاؤه [النشأة] الأخروية وإعادة الأجسام فيها وسائر أحوالها، وقالوا بقدم العالم والتناسخ بهذا المعنى [الذي] أبطله أهل الإسلام وحكموا بكفر القائل به، وأمّا تعلق الروح ببدن آخر إلى أن تقوم القيامة وتعود إلى البدن الأصلي فهذا عند أهل الشرع ليس من باب التناسخ، وإن سميته به فلا مشاحة في التسمية، إلّا أنّ الأولى عدم هذا [هذه] التسمية، لئلا يقع الالتباس، وقد صرّح بما ذكرنا شيخ المحققين في «الأربعين»، ونقل عن الفخر الرازي في باب تعلق الأرواح بعد خراب البدن بالمثال أنه قال في «نهاية العقول»: المسلمون يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان لا في هذا العالم، والتناسخية يقولون بقدمها وردها إليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنّة والنّار وإنّما كفروا من جهة هذا الإنكار، والفرق بين القولين ظاهر»[2].

ونظيره ما ذهب إليه العلامة المجلسي، قال: «ويدل على انتقال الأرواح بعد الموت إلى

(1) **الفردوس الأعلى**، ص 279.
(2) **شرح أصول الكافي**، ج 12، ص 315.

الأجساد المثالية، وبه يستقيم كثير من الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، وقد وردت به أخبار كثيرة، ولا مانع عن القول به، وليس هذا من التناسخ في شيء، مع أن التناسخ لم يتم دليل عقلي على امتناعه، ولو تمت لا يجري أكثرها فيما نحن فيه. والعمدة في نفيه إجماع المسلمين وضرورة الدين»[1].

وقد استغرب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء من كلام المجلسي المذكور، قال تعليقاً عليه: «ومن المؤسف صدور مثل هذا الكلام من أمثال هؤلاء الأعلام، ولكن ليت من لا يعرف شيئاً لا يتدخل فيه، وما أشد الخطأ والخطل بقوله: (التناسخ لم يقم دليل عقلي على امتناعه) ثم التمسك لإبطاله بالأدلة السمعية كالإجماع وضرورة الدين التي لا مجال لها في القضايا العقلية بل والعقلية المحضة كالتناسخ وتجسم الروح»[2].

أقول: إن بعض صور التناسخ هي مما قام الدليل العقلي على بطلانه، ولكن بعض صوره مما لم يقم دليل من العقل على بطلانه وإنما أبطله الشرع، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

وممن آمن واعتقد بنوع من التناسخ: صدر المتألهين الشيرازي (1050هـ)، فهو في الوقت الذي رفض التناسخ في هذه النشأة أعني دار الدنيا وأقام البراهين على بطلانه، واستبعد نظر الحكماء الذين نُسب إليهم القول بجواز التناسخ إليه، فإنه قال بإمكان التناسخ بلحاظ النشأة الأخرى، بمعنى «انبعاث النفوس الإنسانية الناقصة في العلم والعمل في النشأة الآخرة على صور حيوانات مختلفة مناسبة لأخلاق مختلفة غلبت عليهم في الدنيا، وانبعاث النفوس المتوسطة فيهما أو الناقصة في العلم فقط على صور حسنة مناسبة لأخلاقهم الحسنة»[3].

3 ـ القول بالتناسخ: إشكالات وردود

يرى بعض الأعلام أنّ «البرهان والوجدان شاهدان عدلان على بطلان التناسخ»[4]. وقد ذكر علماء الكلام العديد من الوجوه العقليّة لإبطال التناسخ، وبالإمكان مراجعة أدلتهم في الكتب المتخصصة[5]. ونحن نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى بعض الملاحظات النقديّة والإشكالات العقلية التي تواجه القول بالتناسخ وتثبت بطلانه ونركز الحديث مع التقمصيين:

---

(1) **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، ج 3، ص 310. و**بحار الأنوار**، ج 6، ص 271.
(2) **الفردوس الأعلى**، ص 277.
(3) **المبدأ والمعاد**، ص 437.
(4) **الفردوس الأعلى**، ص 277.
(5) **شرح المقاصد** للتفتازاني، ج 2، ص 38، **مقاصد الفلاسفة** للغزالي، ص 370، و**كشف المراد** للعلامة الحلي، ص 286. **المبدأ والمعاد** لصدر المتألهين، ص 437.

الملاحظة الأولى: إنّ القائلين بالتقمص وتناسخ الأرواح هم بين خيارين:

الخيار الأول: أن يكون تناسخ الأرواح مستمراً إلى ما لا نهاية له، ولا انقطاع لحبل التناسخ، إما في قوس الصعود، أو في قوس النزول كما في المسخ والفسخ والرسخ، وهذا لا شك أنه مرفوض وذلك:

أولاً: أنه مبني على إنكار مبدأ المعاد، أو متضمناً لذلك، وهذا ما نسب إليهم[1]، وأنّهم لا يعتقدون بالبعث والمعاد ولا يرون أنّ ثمّة يوماً خاصاً للحساب والجزاء أو أنّ هناك جنة وناراً، وإنّما يحصل الثواب والعقاب في الطور الجديد الذي ستنتقل إليه الروح بعد الموت، ليُعاقب الكافر أو العاصي من خلال انتقال روحه إلى جسد آخر يعيش معه حياةً ملؤها الشقاء والمعاناة والألم، ويثاب المطيع من خلال انتقال روحه إلى جسد آخر يعيش معه في طور جديد حياةً روحية هانئة، وهذا القول مرفوض رفضاً قاطعاً، لأنّ معناه ـ كما هو واضح ـ إنكار المعاد، والحال أنّ الإيمان بالمعاد هو من أسس الاعتقاد الديني التي قام عليها البرهان العقلي، وتلاقت عليه رسالات السماء كافة، ودلت عليه نصوص الكتاب والسُّنة، وقد عدّ المسلمون الاعتقاد بالمعاد أصلاً من أصول الدين، وعدوا منكره خارجاً عن الدين، إما مطلقاً أو في حال كان إنكاره مستلزماً لتكذيب النبي (ص) فيما جاء به[2].

باختصار: إنّ كلّ ما دلّ على ضرورة المعاد يبطل القول بتناسخ الأرواح إلى ما لا نهاية، ناهيك عن أن الأخبار الخاصة نصّت على رفض التناسخ، فقد روى الصدوق بسنده عن الحسن بن الجهم قال: قال المأمون للرضا عليه السلام: «يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا عليه السلام: من قال بالتناسخ فهو كافر باللّه العظيم، يكذّب بالجنّة والنار»[3]. وفي خبر آخر رواه الصدوق أيضاً بسنده عن الحسين بن خالد الصيرفي قال: «قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: من قال بالتناسخ فهو كافر»[4]. إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة التي يُستفاد منها بطلان التناسخ وإدانة التناسخيين[5]، وقد مرّ بعضها في ثنايا الفصول السابقة من هذا الكتاب وسيأتي البعض الآخر. **ثانياً**: استلزامه عدم تناهي

---

(1) قال التفتازاني: «التناسخية إنما يكفرون لإنكارهم القيامة والجنة والنار»، انظر: **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج 2، ص 211. قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «ينكر التناسخيون الدار الأخرى والحياة الثانية فلا مبدأ ولا معاد ولا حساب ولا كتاب ولا ثواب ولا عقاب بل كل جزاء من خير أو شر هو في هذه الحياة الدنيا، ومن هنا أجمع أرباب الأديان على بطلان التناسخ تماماً لأنه يصادم الأديان تماماً». **الفردوس الأعلى**، ص 276.

(2) أوضحنا الكلام في أصلية المعاد في مجالات أخرى، انظر: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 114.

(3) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 218.

(4) المصدر نفسه.

(5) انظر: **بحار الأنوار**، ج 4، ص 320، باب إبطال التناسخ. وانظر: **وسائل الشيعة**، ج 28، ص 341، الباب 10 من أبواب حدّ المرتد.

الأجسام المتناسخة وعدم التناهي باطل، كما ثبت في محله، فكلّ ما في عالم الإمكان له نهاية وهو هالك وفانٍ ولا دوام له، تماماً كما أن له بداية وحدوثاً وإلا كان قديماً وشارك اللّه في القدم.

الخيار الثاني: أن لا يكون اعتقادهم بالتقمّص مختزناً ولا متضمناً إنكار عقيدة المعاد، بل يكون المقصود بالتقمّص هو عمليّة تناسخ مؤقتة للأرواح بهدف إعطاء فرصة ثانية أو ثالثة أو عاشرة.. للإنسان تأكيداً لاختباره وامتحانه، قبل يوم المعاد.

وهذا الرأي وإن كان أهون حالاً من الرأي الأوّل، لكنه رأي لا يعضده الدليل المقنع لا من العقل ولا من النقل، بل إنّ الدليل النقلي قائم على بطلانه، فالنصوص الإسلامية الموثوقة تدل على أنّ الروح تنتقل إلى باريها في عالم جديد وهو عالم البرزخ، وليس إلى جسد إنسان آخر فضلاً عن جسد حيوانٍ أو نبات أو جماد، وتدلّ هذه النصوص على أنّ كل مولود يفتح عينيه على الدنيا، فإنّ روحاً جديدة تنفخ فيه وتحلّ في جسده، وليست روحاً قديمة تحل فيه عقيب مفارقتها لجسد إنسان آخر فني جسده.

وربما كان كلام المجلسي المتقدم في نفيه وجود دليل عقلي على بطلان التناسخ ناظراً إلى هذا المعنى، مع أنّ بطلان بعض أشكال التناسخ ـ حتى على هذا المعنى ـ مما قد قام الدليل العقلي عليه.

الملاحظة الثانية: من المعلوم أنّ النفس البشرية ـ ومنذ مجيئها إلى عالم الدنيا ـ تسير في خط تصاعدي تنمو فيه معارف الإنسان وتتكامل ثقافته ويزداد وعيه، وعليه، فإنّ السؤال الموجّه إلى التناسخية أو التقمصية هو أنّه بعد موت الإنسان وانتقال النفس إلى جسد جديد، فهل تعود النفس إلى حالتها الأولى ممحيّة الذاكرة ومجردة من كل ما وصلت إليه من كمالات أو اكتسبته من ملكات أو مهارات؟ أو أنّ هذه النفس تنتقل بكل كمالاتها وملكاتها وقواها الإدراكية والغضبية والشهويّة المكتسبة إلى الجسد الجديد؟

فعلى الأول: أي إذا كانت النفس ـ وبعد تقمصها ـ تعود إلى حالتها البسيطة الساذجة التي كانت عليها قبل أن تحلّ في الجسد الأول فهذا يرد عليه:

أ ـ إنّ هذا الرجوع إلى تلك الحالة الأولى يمكن القول باستحالته، وذلك لأنّ ما «هو بالفعل يستحيل أن يرجع إلى ما هو بالقوة»[1]، وبتعبير العلامة الطباطبائي: «إنّ الحيوان إذا وقعت (وقع) في صراط الانسانية وهي الوجود الذي يعقل ذاته تعقلا كلياً مجرداً عن المادة ولوازمها من المقادير والألوان وغيرهما خرج بالحركة الجوهرية من فعلية المثال التي هي قوة العقل

(1) **الفردوس الأعلى**، ص 277.

إلى فعلية التجرد العقلي، وتحققت له صورة الإنسان بالفعل، ومن المحال أن تعود هذه الفعلية إلى قوتها التي هي التجرد المثالي على حد ما ذكر في الحيوان»[1].

ب ـ إنّ النفس إذا أعيدت وقد محيت ذاكرتها من كل آثار التجربة السابقة، فكانت كمن يواجه تجربة أولى له في الحياة، **فإن كانت** لا تحمل من تجربتها الأولى سوى إحساسها أنها مرت بتجربة سابقة، فكيف لها والحال هذه أن تستعيد صوراً قديمة أو تتذكر أموراً أو أحداثاً جرت معها في التجربة الأولى كما يزعم التقمصيون؟! وبالتالي فأنّى لنا أن نثق بما يتّم تناقله من أخبار عن حالات استرجاع عفوي لتلك الصور والذكريات؟! وما الذي يمنع أن تكون صوراً مستولدة ومخلوقة لهذه النفس؟ **وإن كانت** قد عادت ممسوحة الذاكرة من كل شيء حتى من شعورها بأنّها أمام فرصة ثانية، فهذا لا ينسجم مع ما يقوله أصحاب التناسخ أو التقمص بأن الغرض منه ـ التقمص ـ هو إعطاء فرصة جديدة للإنسان، ليصلح ما أفسده في التجربة السابقة، فالاحتجاج ـ في محكمة العدل الإلهي ـ على الإنسان بأننا أعطيناك فرصة ثانية وثالثة.. لتُصلِح حالك لكنك لم تستجب، إنّما يكون له ـ أي الاحتجاج ـ معنى ووجه إذا كان هذا الإنسان يشعر ويعي أنه أمام فرصة جديدة واختبار جديد ليتدارك ما فاته، أو يتعظ مما قصّر فيه فيما سلف، ويدرك أن فرصه تتضاءل.

وأمّا على الثاني: أي إذا انتقلت النفس إلى الجسد الجديد بكل قواها وكمالاتها وملكاتها التي اكتسبتها في التجربة الأولى، فهذا يلاحظ عليه:

أ ـ إنّه خلاف الواقع، لأننا نجد أنّ المواليد الجديدة ليس لديها من المواهب والملكات والقدرات العقليّة والعلميّة مما كان لدى الإنسان الأول، بل إنّ هذه المواليد تبدو خالية من أي ملكات ومهارات وإنما تنمو عقلياً كما تنمو جسدياً. قال التفتازاني (792 هـ): «إنّ النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن واللازم باطل قطعاً»[2].

ب ـ إنّ هذا ـ على فرض وقوعه فعلاً ـ يعني أنّ النفس مع انتقالها إلى الجسد الجديد فإنّها سوف تنتقل إليه محملة بأعباء سابقة، والذاكرة إذا كانت مشبعة ومثقلة بصور التجربة الأولى ومسكونة بأحداثها ومعاناتها فهذا سيفرض على النفس في طورها الجديد اتجاهات

(1) **الميزان**، ج 1، ص 207.
(2) **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج 2، ص 38.

واختيارات محددة لا دخل لإرادتها فيها، أي إنّ النفس وبسبب التجربة الأولى وما تحفره فيها من صور سوف تغدو أسيرة اتجاهات معينة بما يملي عليها تصرفات محددة قد لا تختارها لو خليت أو جردّت من التجربة الأولى، وهذا خلاف منطق العدل الذي هو ـ حسب زعم القائلين بالتقمص ـ الهدف الكامن وراء الإعادة الجديدة.

الملاحظة الثالثة: إذا كان القائلون بالتقمّص يعتقدون أنّ «البشر لا يتناقصون ولا يزيدون وأنّ الأرواح معدودة منذ بداية الخلق»[1] فكيف لهم أن يفسّروا لنا حقيقة لا غبار عليها، وهي حقيقة تكاثر الخلائق جيلاً بعد جيل، بحيث إنّ عدد الناس كما هو معلوم وتؤكده الإحصاءات هو في تزايد مستمر وقد شارف العدد في هذا الزمن على سبع مليارات نسمة؟ فكيف يحصل التكاثر مع أنّ تناسخ الأرواح لو كان صحيحاً لكان لازم ذلك أن لا يتكاثر الجنس البشري وأن تبقى أفراده محدودة وثابتة، لأنّ المواليد الجدد ـ طبقاً لنظريّة التقمص ـ لا تحلّ فيهم أرواح جديدة، بل أرواح سابقة كانت تسكن في جسد آخر.

ربما قالوا: إنّ الأرواح وإن خُلقت محدودة ولا تنقص ولا تزيد، بيد أنها تنتظر حصول استعداد في جسم من الأجسام لتحلّ فيه[2]، فما نراه من تزايد في البشر أو الحيوانات، لا يعني تزايداً في الأرواح، فالأرواح هي نفسها لا تزيد ولا تنقص منذ خلقت، لكنها لما لم تكن قد حلت في الجسد فلا يتسنى لنا إحصاؤها، فما نراه من تكاثر ليس مرده إلى تزايد الأرواح بل حصول استعدادات جديدة لحلول الأرواح في الأجساد.

لكننا نقول:

أولاً: إنّ البشر فيما يبدو في حالة ارتكاس أخلاقي ومعنوي وهذا يفرض تناقصاً في عدد البشر، وفقاً لنظرية التناسخ في قوس الهبوط الذي يفرض انتقال الأرواح إلى الحيوانات أو النباتات أو الجمادات.

ثانياً: إن الأرواح بحسب ما يُستفاد من القرآن الكريم هي في عملية خلق متوازٍ مع تكون الجنين، وتحديداً فإنها تخلق بعد تسوية الجنين، ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[3]، ثمّ لو صرفنا النظر عن ذلك، فإننا نسأل التناسخية أين تكون الأرواح كل هذه المدة قبل نفخها في الأرواح؟

(1) **التقمص** لأمين طليع، ص14.
(2) وقد نقل عنهم: «إنهم قالوا إن الأرواح مخلوقة قبل الأبدان بألفي عام». وبعد نقله لذلك علّق عليه الشريف المرتضى بأنه «من جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقرون في تصحيحها إلى الأدلة الظاهرة، ولا دليل». **رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 30.
(3) سورة السجدة، الآية: 7.

الملاحظة الرابعة: هل إنّ القميص (وهو الجسد) ضروري للنفس أو الروح، بحيث إنّها لا تستغني عنه في بقائها؟ أو إنه ليس ضرورياً لها ويمكنها الاستغناء عنه ولو لفترة معينة؟

إذا قيل: إنّها لا تستغني عنه، فهذا يعني أنّه وعند موت إنسان فإنّ روحه ـ لا محالة ـ سوف تنتقل مباشرة ودون انتظار إلى جسد جديد؟ وهنا يواجه هذه النظرية اعتراض وهو أنه في بعض الأحيان يحصل لنا اليقين بعدم ولادة أشخاص بعدد الذين ماتوا، كما في الحالات التي تحصل فيها إبادة جماعية تطال عشرات أو مئات الآلاف من الناس في خلال دقائق معدودة، كما في صورة إلقاء القنابل النووية أو نحوها على المدن الكبيرة والتي تبيد مئات آلاف الناس فوراً، أو في صورة حصول الوباء العام كالطاعون الذي كان يحصد ملايين البشر، فكيف تبقى هذه الأرواح بلا أجسادٍ، مع أنّ الجسد ضروري بالنسبة إليها كما هو مفروض الكلام!؟

وأما إذا قيل: إنّ الروح بإمكانها أن تستغني عن الجسد (القميص)، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه عندها أنّه لو لم يولد إنسان جديد عند مفارقة الروح لجسد صاحبها، فأين تذهب الروح المفارقة يا ترى؟ هل تبقى منتظرة معلّقة إلى حين ولادة إنسان جديد فتحلّ فيه؟ وكيف لأصحاب هذه النظرية إثبات ذلك؟ وهذه قضايا لا يكفي في إثباتها الافتراضات والادعاءات المحضة، كالقول بأنها تذهب إلى مكان اسمه «عين الحياة»، كما يدعي بعضهم، وإنما تحتاج إلى أدلة من العقل أو الوحي أو العلم، ولم نر لهم دليلاً يثبت ذلك.

باختصار: إنّ ما يواجه القائلين بالتقمص مع اعتقادهم أن النفس الإنسانية لا تنتقل إلى غير البدن الإنساني هو لزوم عدم تساوي الأبدان مع النفوس، لأننا نلاحظ زيادة الولادات على الوفيات في حالات السلم والرخاء، وزيادة الوفيات على الولادات في حالات الحرب والوباء وهذه حقيقة لا ينبغي إنكارها، وهذا دليل على بطلان نظرية التناسخ، لأنّه يكشف عن أن الأنفس أو الأرواح غير متساوية مع الأبدان، إذ «لو زادت الوفيات بقيت نفوس بلا أبدان، وإن زادت المواليد بقيت أبدان بلا نفوس، ولا يلتزم بكل منهما أهل التناسخ والتقمص، لأنه يلزم إما تعطيل النفوس أو تعطيل الأبدان، وهم يلتزمون بعدم وجود المعطل في الطبيعة»[1].

ولكنّ هذا الإشكال ـ كما ألمحنا ـ إنما يواجه القائلين أنّ النفس تنتقل بالموت إلى بدن إنساني آخر، وأما لو بني ـ كما يقول سائر التناسخية ـ على انتقال النفس إلى بدن حيواني وهو المسخ أو نباتي وهو الفسخ أو جمادي وهو الرسخ، فلهم أن يفسروا الاختلاف بين عدد الولادات والوفيات إلى انتقال بعض النفوس إلى أجساد غير إنسانية.. أجل، يبقى أن ذلك لا يستقيم مع الزيادة المطردة في أعداد البشر.

---

(1) **بين التصوف والتشيع**، للسيد هاشم معروف الحسني، ص 91.

الملاحظة الخامسة: إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين في بدن واحد، وهو باطل، بالوجدان، لأن كل واحد منا يشعر بنفس واحدة لديه، والنفسان هما: النفس المنتقلة والنفس الحادثة، والأولى هي نفس انتقلت من الجسد الفاني إلى الجسد المتكون حديثاً كما يقول التناسخية، والثانية هي نفس يلزم حدوثها عند حصول مقتضيها وهو استعداد في الجسد، فإنّ حدوث النفس «يتوقف على حصول الاستعداد في القابل، أعني البدن، وذلك بحصول المزاج الصالح، وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس، لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة. **لا يقال**: لا بد مع ذلك من عدم المانع، ولعل تعلق المنتقلة مانع، ويكون لها الأولوية في المنع بما لها من الكمال. **لأنا نقول**: لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الأمر بالعكس، فإذن ليس منع الانتقال للحدوث أولى من منع الحدوث للانتقال»[1].

ومنه تعرف التأمل والإشكال في كلام العلامة المجلسي المتقدم والذي نفى فيه وجود دليل عقلي على امتناع التناسخ، وأنّ العمدة في إبطاله هو «ضرورة الدين وإجماع المسلمين»[2]. فهذا الكلام لا يصح على إطلاقه، لأن القول بالتناسخ لا أقل في بعض صوره باطل عقلاً قبل أن يكون باطلاً نقلاً. وبطلانه نقلاً هو ما نوضحه في الفقرة التالية.

4 ـ القرآن الكريم والتناسخ

هذا كله بصرف النظر عن النصوص الدينيّة عموماً والنص القرآني خصوصاً، أمّا لو أخذنا هذه النصوص بعين الاعتبار، فسوف نجد أنّها تدلّ بشكل واضح على عدم صحة عقيدة التناسخ/ التقمص، وإليك توضيح ذلك:

أولاً: قال تعالى بشأن أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾[3] ، حيث دلّت الآية بصراحة تامة على أنّه ليس هناك سوى موتة واحدة قد مرّت عليهم، ما ينفي فكرة التناسخ والتقمص، لأنّه بناءً على هذه النظرية فإنّ هناك العديد من الموتات والإحياءات.

ثانياً: قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ * لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[4] ، فقد دلّت هذه الآية المباركة على أنّ الإنسان بموته يدخل في عالم البرزخ ويستمر كذلك إلى يوم البعث، ما يعني أنّ حديث

(1) **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج 2، ص 38.
(2) **بحار الأنوار**، ج 6، ص 271. **وملاذ الأخيار**، ج 3، ص 313.
(3) سورة الدخان، الآية: 56.
(4) سورة المؤمنون، الآية: 99 ـ 100.

الإعادة إلى الحياة عبر جسد جديد هو حديث غير مطروح، وأنه ليس ثمة فرصة أخرى أمام الإنسان، وإنما هي فرصة واحدة.

ثالثاً: إنّ العديد من الآيات القرآنية تدل دلالة قاطعة على أنّ النفس البشرية تموت وتفنى كما يفنى الجسد، قال سبحانه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1] ، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[2] فالنفس ـ إذاً ـ تموت وتضمحل ولا تنتقل من جسد إلى آخر.

ولكن الاستدلال بآيات فناء النفوس مما جاء في الوجه الثالث لا يخلو من إشكال، لأن التناسخ ـ عند أصحابه ـ هو للأرواح، لا للنفوس، وفناء النفس لا يعني فناء الروح، بل إنّها باقية، بناء على تغايرهما، ولو فرض أنّ النفس هي الروح[3]، فهذا معناه أنّها لا تموت ولا

(1) سورة آل عمران، الآية: 185.

(2) سورة الزمر، الآية: 42.

(3) **مغايرة النفس للروح**

ما هي النفس؟ وما الفرق بين النفس والروح؟ هل النفس هي الروح أم هي أمر آخر؟ هذه المسالة في الحقيقة شغلت العلماء والمفسرين والفلاسفة والمتكلمين فاختلفت أقوالهم في بيان الرأي في هذه المسألة، حيث نجد أن ثمة اتجاهين أساسين في المقام:

الاتجاه الأول: وهو الذي يرى أن النفس والروح هما بمعنى واحد، فحيثما جاءت كلمة النفس في القرآن فإن المراد بها الروح، وحيثما وردت كلمة الروح فيراد بها النفس. وهذا ما اختاره الشيخ الصدوق، مسجلاً ذلك ضمن اعتقادات الإمامية، فقال: «اعتقادنا في النفوس أنها هي الأرواح التي بها الحياة»، انظر: **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 47.

الاتجاه الثاني: ويرى أنّ النفس مغايرة للروح، وهذا ما يميل إليه الشيخ المفيد، حيث علّق على كلام الصدوق الآنف بالقول: «كلام أبي جعفر في النفس والروح على مذهب الحدس دون التحقيق، ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه»، ثم ذكر للنفس أربعة معانٍ وللروح أربعة أخرى، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 79.

والحديث في هذا الأمر واسع، بيد أننا نقتصر في المقاربة على بيان ما يُستفاد من القرآن الكريم. والمتأمل في الآيات الكريمة وإن كان لا يجد تعريفاً للنفس أو الروح، لكنه قد تكلم عن خصائصهما وآثارهما، ما يمكننا من التعرف عليهما من خلال ذلك: ويمكننا القول إنّ المستفاد من القرآن مغايرة النفس للروح، وتوضيح ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: أن القرآن الكريم ينسب فعل التوفي إلى النفس دون الروح، فالروح لا تموت ولا يُنسب إليها فعل التوفي، وفي أدبياتنا أيضاً ما يشير إلى مثل هذه القناعة عن عدم موت الروح، ولذا تجدنا نتحدث عن خروج الروح من جسد الإنسان، يقال: خرجت أو زهقت الروح، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ والتوفي أخذ الشيء وافياً، في آية أخرى يقول تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ وتذوق الموت هو تعبير عن الموت نفسه، ويرى بعض المفسرين أن تعبير «ذائقة الموت» يؤشر إلى أن النفس لا تموت ولكنها تذوق الموت، بمعنى أنها تتحسس ألم الموت، ولكن=

....

= نجد في آيات أخرى أن فعل القتل يُنسب إلى النفس ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: 66] ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32] والقتل هو نهاية الحياة وهو عبارة عن الموت. باختصار: إن القرآن الكريم لا ينسب الموت والتوفي والقتل إلى الروح، ولكنه ينسب ذلك إلى النفس، الأمر الذي يضيء على مغايرة أحدهما للآخر.

ثانياً: أن القرآن الكريم لا ينسب إلى الروح حالات الإنسان من الفسق والفجور والطغيان والضجر والملل، روح فاجرة أو روح كافرة، ولكنه يصف النفس بهذه الأوصاف، حيث تنسب ـ النفس ـ إلى الفجور والوسوسة والهوى والضجر والملل ونحو ذلك، وهكذا فإن ما يقابل ذلك من أوصاف الإيمان واليقين والاطمئنان، تنسب إلى النفس أيضاً، وليس إلى الروح، فحالات الارتفاع والهبوط المعنوي: الإيمان والكفر، والضلال والهدى ونظائر ذلك إنما تُنسب إلى النفس وليس إلى الروح، قال اللّه سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [يوسف: 35]، ولم يرد أن الروح أمارة بالسوء، قال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: 27]، وقال تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 1]، وقال سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7 ـ 8]، فالفجور والتقى يُنسبان إلى النفس، وقال سبحانه: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [سورة يوسف: 18]، وهكذا نقرأ في القرآن الكريم حول ابني آدم ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾ [المائدة: 30]، وأيضاً الرشد والسفه ينسبان إلى النفس نقرأ ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: 130]، وهي أيضاً تتصف بالشح والكرم، ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ﴾ [النساء: 128] أي النفوس البخيلة. باختصار: إنّ حالات الارتفاع على الصعيد الأخلاقي والمعنوي كذلك حالات الهبوط وانخفاض تنسب إلى النفس، دون الروح.

ثالثاً: إنّ النفس تأتي في القرآن الكريم منسوبة ومضافة إلى الإنسان فهو صاحبها، بينما الروح تأتي منسوبة ومضافة إلى اللّه سبحانه وتعالى، قال تعالى في شأن مريم القديسة ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17] وفي قضية خلق الإنسان نقرأ قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: 29]، ومرد ذلك إلى أنّ الروح الإنسانية هي نفخة من اللّه، ولذلك يمكن تسمي الإنسان باسم روح اللّه تعالى، وفي آية ثالثة حول الروح ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 52] هذا الروح الأمين الذي ينزل على نبينا الأكرم يعبر عنه بالروح، هذا مُرسل من قبل اللّه مضاف إلى روح اللّه سبحانه وتعالى ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: 22] وهكذا قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 4]، وأما النفس فهي تأتي كما قلنا مضافة إلى صاحبها، قال تعالى:﴿مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ [الإسراء: 15] لم تقل لنفس اللّه في آية أخرى ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ [يوسف: 53] ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ [المائدة: 30] ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: 79] . إنّ نسبة الروح وإضافتها إلى اللّه يؤشر إلى علو مقامها وأنها دائماً تتصل باللّه سبحانه وتعالى وقد قلنا في النقطة السابقة، إن النفس تعتريها حالات الانخفاض والارتفاع، وبضم ذلك إلى ما استفدناه هنا يمكن القول: إنّ الروح تأتي دائماً في موضع التقديس والإجلال والتكريم والتشريف فلا تعتريها حالات الانخفاض والهبوط كما هو الحال في النفس.

رابعاً وأخيراً: أن النفس يوصف بها الإنسان في مختلف مراحل حياته بما في ذلك بداية حياته الجنينية، قال اللّه تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: 172] إنّ الآية تتحدث=

تفنى، فيكون توفي النفس هو أخذها من الجسد وافية أي تامة، وهذا المعنى للتوفي هو ما يُستفاد من الاستعمالات المختلفة للكلمة ولا سيما الاستعمالات القرآنية، وقد نصّ على ذلك اللغويون[1].

وقد تسأل: إذا كان التوفي يعني أخذ النفس أو الروح من الجسد، فأين تذهب هذه النفس بعد التوفي؟

والجواب: إنّ موطن النفس في هذه المرحلة هو عالم اصطلح على تسميته بعالم البرزخ، كما نصت الآية المتقدمة: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[2]، فيصار بها إلى جنة البرزخ أو ناره، تبعاً لإيمان صاحب النفس أو كفره، وقد حدّثنا القرآن الكريم عن أنّ الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، وحياتهم هي عبارة عن الحياة البرزخية، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[3].

ويعتقد جمع من الأعلام أنّ الروح تحل في جسد مثالي في فترة البرزخ الفاصلة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، والعذاب أو الثواب إنما تناله الروح بواسطة الجسد المثالي، وهذا ليس تناسخاً، فالتناسخ يبتني على أنّ انتقال الروح إلى جسد جديد يعني بدء حياة جديدة واختبار جديد، بينما الجسد المثالي هو جسد مؤقت تسكنه الروح في مرحلة فاصلة ولا تكليف للإنسان فيها، مقدمة للبعث الأكبر.

وأما احتمال قيام النفس وحلولها في جسد آخر فقد عرفت بطلانه، على أنّ الإجماع الإسلامي بل وإجماع أتباع الديانات التوحيدية الثلاث قائم على رفض حلولها في جسد آخر.

= عن النفس الإنسانية قبل خلقها، فاللّه تعالى أشهد هذه النفس ـ منذ كوّنها ـ على ميثاق الفطرة وهو أن اللّه هو الخالق وأن اللّه هو الإله الوحيد فأطلقت النفس على الإنسان حتى قبل أن يخرج إلى عالم الوجود، لكن الإنسان لا يكون روحاً في بداية المرحلة الجنينية، وإنما تأتي الروح في مرحلة متأخرة من تكوّن الجنين، قال اللّه تعالى يقول ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14] وقوله ﴿أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ هو فيما يظهر ناظر إلى المرحلة التي تنفخ فيها الروح، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29] إنّ هذه الآية دلت على أن نفخ الروح يأتي في مرحلة متقدمة من مراحل الجنين، وهو يؤكد المعنى الذي جاء في النقطتين السابقتين، من أن الروح هي مناط التكريم الإنساني، فالإنسان أصبح موضعاً للتكريم وسجود الملائكة بعد تجاوز مرحلة التسوية وبدء مرحلة نفخ الروح فيه، ويقول اللّه في آية أخرى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۞ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: 7 ـ 9].

(1) انظر: **مفردات ألفاظ القرآن الكريم** للراغب الأصفهاني، ص 878.

(2) سورة المؤمنون، الآية: 100.

(3) سورة آل عمران، الآية: 196، وراجع سورة البقرة، الآية: 154.

5 ـ حجج القائلين بالتناسخ

يستند القائلون بالتقمص إلى بعض الوجوه، منها محاولات توجيه الأمر بطريقة عقلية أو إحصائية، ويجمعها أنّها وجوه غير نقليّة، ومنها محاولات توجيه الأمر بطريقة نقلية.

أولاً: الوجوه غير النقلية

الوجه الأول: أنّ التناسخ محقق للعدل الإلهي، حيث إنّ تناسخ الأرواح ـ كما نقل عن بعض «مشايخ العقل» الدروز[1]، ـ يمنح الإنسان فرصة جديدة في هذه الحياة، فإذا كان الإنسان في التجربة الأولى قد أخفق ولم يوفّق لسلوك طريق الخير، فربما يتعظ في المرة الثانية أو الثالثة، ما يجعل التقمّص وفقاً لهذا التبرير أكثر انسجاماً مع عدل اللّه تعالى ورحمته ولطفه، وبتعبير بعضهم أنّه «بالتقمص يثبت عدل اللّه في مخلوقاته، وتتكافأ الفرص وتتاح لكل مخلوق»[2].

ولكننا نلاحظ على هذا الكلام:

أولاً: إنّ العمر الذي يمنحه اللّه للإنسان في هذه الدنيا ـ ولا سيما عندما يمتد هذا العمر بالإنسان ـ يشكّل فرصة كافية ووافية ليعتبر ويؤوب إلى رشده ويعود إلى ربه، كيف وباب التوبة أمام العصاة يظلّ مفتوحاً إلى آخر العمر، طبقاً لما أكدت عليه النصوص الدينية وورد في العديد من الأحاديث الشريفة، كما أنّ العبر والدروس التي تواجه الإنسان كل يوم وتذكره بربه هي أكثر من أن تحصى أو تعدّ، ومن لم تكفه فرصة هذه الحياة لن يكفيه آلاف المرات من التقمص والرجوع إلى الدنيا بأجساد جديدة.

ثانياً: هل التقمص وانتقال الروح من جسد إلى آخر عامٌ لكل البشر منذ بدء الخليقة وإلى نهاية الدنيا وبعث الأجساد من القبور، أو إنّه خاص بطائفة معينة وجيل محدد؟

إنْ كان التقمص عاماً وشاملاً لكل البشر منذ بدء الخليقة وإلى نهاية العالم، فهذا يعني أنّ هذا الجنس البشري والذي مرّت عليه آلاف السنين قد أعطي مئات الفرص، وهذا بكل تأكيد ما لا تحتاجه عملية اختبار الإنسان، لأن الفرصة تمنح للشخص مرة أو اثنتين أو ثلاث، أمّا أن تمنح له مئات الفرص، فهذا أمر غريب ولا يقتضيه منطق العدل ولا يحتّمه.

على أنّ لازم ذلك أن الجيل الأول سيعطى من الفرص أكثر من الجيل الأخير وهذا نوع ظلم للجيل الأخير.

---

(1) انظر: **التقمص** لأمين طليع، ص16.
(2) المصدر نفسه، ص16.

إلا أن يقال: إنّ النفوس البشرية كلّها مخلوقة في زمان واحد، وقد أعطيت فرصاً متساوية، وما نخاله جيلاً جديداً ليس كذلك، وإنما هم فوج متقمص من البشر قد مروا ـ كغيرهم ـ بفرص سابقة متساوية، وسيمرون بالفرص عينها إلى قيام الساعة. بيد أنّ هذا يحتّم على التناسخية إثبات أنّ النفوس خُلقت دفعة واحدة، وهذا المعنى مما لم نجد لهم دليلاً عليه، بل الدليل على عكسه لا أقل من الناحية الدينية، فإنّ القرآن الكريم واضح في كون البشر ذرية متناسلة من أبيهم آدم، وكل فرد يولد فهو نسمة جديدة ذات بدن وروح جديدتين.

وأمّا إذا كان التقمص خاصاً بفئة معينة وطائفة محدودة وجيل بشري خاص، فهذا هو الظلم بعينه، لأنّه ما المميز لهؤلاء أو لهذه الطائفة أو الجماعة حتى يعطوا هذه الفرصة دون سواهم! ومعلوم أنّ من بديهيات العقل أن اللّه تعالى هو العدل المطلق الذي لا يظلم عباده مثقال ذرة.

ثالثاً: إذا كان المبرر لمبدأ التقمّص هو ما ذُكر من إعطاء فرصة جديدة للناس، فالفرصة إنما يحتاجها العصاة والفسقة والكفرة، أما المؤمنون العاملون العابدون الذين نجحوا في التجربة الأولى، فهؤلاء لو قيل بأن التناسخ باقٍ منهم ولا ينقطع فسوف ينتفي المبرر المذكور بالنسبة إليهم، بل إنّ إعادة إحيائهم وتقمصهم قد تكون وبالاً عليهم، إذ قد لا ينجحون في التجربة الثانية كما نجحوا في التجربة الأولى، فتكون إعادتهم ـ والحال هذه ـ سبباً لمعاناتهم وشقائهم.

وأخيراً فإنّ تبرير التناسخ بما ذكر قد فهمه الكثيرون فهماً خاطئاً، ما دفعهم للانحراف والظلم والتفلت من الضوابط الأخلاقية والتمرد على الشرائع السماوية، بذريعة أنّ أمامهم فرصة أخرى أو أكثر من فرصة يسعون فيها لإصلاح حالهم، وما ذكرناه من كون التناسخ دافعاً للانحراف عند البعض لا يمنع من صحة ما قيل من أنّ الانحراف كان ـ عند البعض ـ هو الدافع وراء تبني القول بالتناسخ.

ولكن الإنصاف يدفعنا للقول: إنّ التناسخية ليسوا بأجمعهم من الأشخاص المتفلتين أو المنحطين أخلاقياً، فهؤلاء الدروز وهم من الفرق التناسخية، لديهم تعاليم ووصايا كثيرة تدعو إلى التحلي بالأخلاق وتحثّ على التزام القيم، وترفض الإباحية والتفلت الأخلاقي الذي نُسب إلى بعض التناسخية.

الوجه الثاني: وهو لا يبتعد عن سابقه، وخلاصته أنّ التناسخ يعطي تفسيراً للتفاوت والاختلاف الذي نراه بين الخلق، ونفهم على ضوئه سر النواقص والعاهات التي يُصاب بها البعض دون الآخر، حيث إننا نجد شخصاً أبيض وآخر أسود وشخصاً سليماً وآخر معاقاً، وشخصاً جميلاً وآخر قبيحاً، وشخصاً عاقلاً وآخر مجنوناً، وشخصاً فقيراً وآخر غنياً، وشخصاً سعيداً وآخر شقياً، فهذا التفاوت هو أمر طبيعي ومنطقي على ضوء نظرية التناسخ، باعتبار أنّ

مرده إلى النجاح أو الفشل في التجربة الأولى، فمن كان ناجحاً في التجربة الأولى وسائراً في خط الاستقامة سيكون في الطور الثاني سليماً معافى وعاقلاً سعيداً وكلما زاد نجاحه في قوس الصعود ستزداد سعادته وراحته جسدياً ومعنوياً.. وأمّا من فشل في التجربة الأولى فسوف يفقد حظاً من السلامة النفسية والجسدية، وهكذا نزولاً.

وهذه النظرية هي على العكس تماماً من نظرية التطور الداروينية في تفسير الخلق، فنظرية التطور تفترض أن سير الحياة تكاملي والبقاء للأصلح ولو من الناحية المادية، فالإنسان قد انتقل من مرحلة الحياة القردية إلى مرحلة الحياة البشرية، ولكن نظريّة التناسخيين تفترض أن الإنسان الممسوخ كما أنّه يسير في خط تصاعدي، فإنه يسير في خط تنازلي، فيصبح قرداً بعد أن كان إنساناً.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ تبرير عدل اللّه تعالى فيما يتصل بالتفاوت والاختلاف بين بني الإنسان في الطاقات والإمكانات والألوان لا ينحصر بالتناسخ، بل يمكن تفسير عدل اللّه تعالى في ذلك بأكثر من تفسير علمي وفلسفي وديني، كما هو مذكور في محله[1].

ثانياً: إنّ هذه النظرية تحمل في طياتها نظرة دونية أو عنصرية تجاه الأشخاص الملونين (السود) والمشوهين والمعاقين، فهي ترى أنّ هؤلاء هم من الصنف الذي فشل في التجربة السابقة، فأصابهم الغضب الإلهي ولحقتهم اللعنة والعقوبة.

ثالثاً: إن هذا الرأي يؤدي بطريقة لا شعورية إلى سدّ الباب أمام حركة البحث العلمي، لأنّ التفكير في علاج هذه النواقص، فضلاً عن العمل على تغييرها هو ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ مخالف لإرادة اللّه تعالى في نظام الخلق، على أنّ إرجاع الاختلافات المذكورة إلى أن ذلك عقوبة طبيعية للإنسان جزاء ما فعله في الطور السابق، يعني حكماً أن ما يعانيه من إعاقة غير قابل للعلاج، والحال أننا وجدنا حالات شتى خلقت مشوهة ومعاقة ثم تمت معالجتها، وعادت سليمة. إنّ العلم يعطي تفسيراً للكثير من الإعاقات والتشوهات، ويرى أنّ بالإمكان تلافيها من خلال استعمال دواء معين قبل الحمل، أو علاج بعد الولادة بينما هذه النظرية تفترض أنّ ذلك عقوبة لا مفرّ منها.

ودعوى أنّ مَنْ تمّ علاجه وعوفي من إعاقته قد انتهت مدة عقوبته، هي مجرد تخرص ورجم بالغيب، لأنّ الواقع يؤكد أن ارتفاع حالات الإعاقة أو انخفاضها يخضع لعامل أساس وهو توفر أو عدم توفر المدد والعون والعناية الطبية، وإنّ بعض الأشخاص الذين تعرضوا لحالات مرضية لو إنهم كانوا قد خلقوا في الزمن السابق وقبل تطور الطب لما نجوا من الإعاقة الدائمة، بل لو كان في

(1) راجع كتاب: **هل ظلمنا اللّه؟**.

بلد فقير ولم يتيسر له العلاج والمدد لمات أو بقي على إعاقته، فهل العقوبة الدائمة أو المستمرة هي للفقراء الذين لا يجدون سبيلاً للعلاج، أما الأغنياء والموسرون فعقوبتهم مؤقتة وعرضية؟!

ثم لك أن تسأل التناسخية: كيف تفسرون تشوهات الأطفال الرضع ومعاناتهم وآلامهم وأوجاعهم؟ هل هي عقوبة لهم على ما فعلوه في المرحلة السابقة أم هي عقوبة لآبائهم؟

إنّ قيل: هي عقوبة للطفل نفسه جراء فشله في المرحلة السابقة، فيلاحظ عليه: إنّ هذا غير مبرر، لأن الطفل غير المميز لا يعي معنى العقوبة فيكون عقابه ظلماً. **وإن قيل**: هذه عقوبة لأبويه، فيرده: إنّ هذا خلاف منطق العدل القاضي بأنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1] .

رابعاً: إنّ هذه النظرية تفترض حكماً وجود مساواة في الطور الأول من الخلق في صفات الكمال والجمال، وفي الطاقات والكفاءات، بمعنى أن كل من كان في الطور الأول من الخلق لا بدّ أن يكون سليماً معافى جميلاً ولا يولد شخص معاق أو مشوه في الطور الأول من الخلق، وهكذا الحال في سائر خصال الكمال المعنوي، وذلك ليحصل العدل، والسؤال: من أين يثبت هؤلاء هذه الفرضية؟! والحال أنّ القرآن الكريم[2] يؤكد أنّ التفاوت بين الناس هو حكمة إلهية اقتضاها نظام الخلق، قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3].

الوجه الثالث: وهو من أهمّ الوجوه التي يعتمد عليها القائلون بفكرة التقمّص، وهو الاستناد إلى عينات ونماذج مختلفة يتم تناقلها وتداولها بين أفراد الجماعة المؤمنة بالتقمص، وفحواها أنّ ثمة أشخاصاً عديدين قد تقمصوا وعادوا إلى الحياة بصور وأجساد جديدة، ومما يؤكد ـ حسب ما يدعى ـ حصول التقمّص أنّ الوليد الجديد يستحضر صوراً ذهنية وذكريات عاشها شخص آخر لا تربطه به أية رابطة ولم يجمعهما زمان ولا مكان، بل ربما عاشا ظروفاً مختلفة، وهذا ما قد يعبر عنه بالاسترجاع العفوي للذكريات، وهو إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أنّ الروح التي استوطنت هذين الجسدين هي روح واحدة، وأنها انتقلت من أحدهما إلى الآخر بالتقمص.

وتعليقاً على هذا الكلام نقول:

أولاً: إنّ هذه القصص التي تتناقل على الألسنة عن حصول التقمّص بحاجة ماسّة إلى التدقيق فيها، بغية التأكد من صدقيتها من جهة، ومن انسجامها مع فكرة التقمص من جهة أخرى، ومن الطبيعي فإنّ هذا لن يتسنى حصوله بمجرد الدعاوى بل لا بدّ من إجراء دراسات محايدة وجادة

---

(1) سورة الإنعام، الآية: 164.

(2) **الاحتجاج** بالقرآن هو على تناسخية المسلمين.

(3) سورة الزخرف، الآية: 32.

ومستوعبة، تعمل على دراسة الحكايات المتداولة بشكل تفصيلي وتتعرف على ملابسات كل قضية منها وتعمل على تحليلها وتدرس ظروفها وتلاحظ مدى تقاطعها مع القضيّة الثانية والثالثة.

ثانياً: إنّ هذه الحالات نادرة نسبياً بالقياس إلى عدد أفراد الإنسان، فلماذا لا يتذكر كل الناس حياتهم السابقة؟! وإذا كان المبرر الذي يُعطى للتقمّص هو منح الإنسان فرصة جديدة لاختباره وامتحانه علّه يعمل على تغيير واقعه المنحرف ويراجع حساباته ويعمل على إصلاح نفسه، فهذا المبرر هو مبرر عام ولا يختص بإنسان دون آخر، بل هو يفرض أن يشعر أو يستذكر كل فرد من أفراد الإنسان حياته السابقة أو يستعيد بعضاً من فصولها ومشاهدها ومحطاتها، ليعي أنّه أمام فرصة جديدة، ويحسن استغلالها والإفادة منها، كي يتلافى أخطاء الماضي، وبذلك تقوم الحجّة عليه، وأما لو لم يتذكر شيئاً عن حياته السابقة فكيف ستقام عليه الحجة بذلك، وحيث إنّ الغالبية العظمى من بني الإنسان لا يذكرون شيئاً عن حياةٍ سابقة عاشوها فهذا يعني أنّ التقمص يفقد فلسفته ومبرره.

ثالثاً: إنّ من الممكن إيجاد تفسيرات دينية أو نفسيّة أو غيرها لتلك الحكايات التي يقصها البعض عما يتخيلون أنّها حياة ماضية، أو ما قد يسمى بظاهرة الاسترجاع العفوي للذكريات، إذ لا ينحصر تفسير تلك القصص بحصول التقمص ووجود حياة سابقة وانتقال الروح من جسد إلى آخر، بل ثمة تصورات أخرى معقولة تصلح لتفسير هذه «الظاهرة»، وهي تصورات قد تكون أقرب إلى التصديق من تفسيرها بالتقمص:

1 ـ التفسير الديني، وهو أنّه من الممكن (وهذا ما نطرحه احتمالاً أو رأياً قابلاً للتأمل والمدارسة) أن يكون انتقال هذه الأفكار من إنسان إلى آخر قد حصل بواسطة ما يعرف قرآنياً بـ«القرين»، وهو مخلوق من الجن يقوم بدور الوسوسة للإنسان بخفاء، فما الذي يمنع أن تكون هذه الذكريات هي من فعل القرين أو الشيطان، بحيث «أوحى» للإنسان بصورٍ معينة عن بعض الأعمال أو المواقف التي كان يقوم بها شخص آخر متوفى، وهيّأ له وكأنّ هذه الأعمال هي أعماله وتصرفاته.

2 ـ التفسير النفسي، وخلاصته أنّ من الممكن أن تكون هذه الصور التي تتراءى للإنسان عن حياة أخرى قد عاشها هي مجرد صور خيالية أو تهيؤات نفسية تعيش في كوامن النفس نتيجة بعض المؤثرات أو الظروف الخاصة التي يعيشها الإنسان، أو العقد النفسية التي تعتريه أو الهواجس أو الأماني أو أحلام اليقظة التي يستغرق في التفكير بها وتسيطر على عقله ومخيلته فيتراءى له أنها صور ومشاهد ومواقف قد عاشها في حياة سابقة.

3 ـ التفسير الروحي، إنّ هذا العالم فيه الكثير من الأسرار الخافية، وعالم الروح عالم محاط بالكثير من الأسرار والغموض، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم

﴿مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[1] ، هل أخذنا المنام نموذجاً لما يحصل أو يجري مع الروح؟ فالإنسان منا قد يرى في منامه شيئاً معيناً أو إنساناً أو حدثاً ما وهو لا يعرف عنه شيئاً، ثم لا تمضي سوى أيام أو أسابيع حتى يعاين ما رآه في المنام رأي العين وعلى أرض الواقع، أليس هذا بالأمر المستغرب حقاً؟!

وباتضاح هذا، فلنا أن نسأل التقمصية: أليس من الممكن والوارد أنّ تكون الروح قد تلاقت في عالم المنام مع روح أخرى وتهامست الأرواح وتعارفت، وحصل نتيجة ذلك تبادل في الأفكار وتلاقح في المعلومات بطريقة غير مفهومة لنا بشكل تام ولا نعيها بوضوح؟

4 ـ التفسير التخاطري، وما المانع في أن تكون القضية من قبيل التخاطر وهو التقاط الإنسان لبعض الصور والأفكار بطريقة غامضة؟

إلى غير ذلك من الاحتمالات التي يمكن أن تفسر لنا هذه الظاهرة، وهو الأمر الذي يجعل احتمال التقمص ضعيفاً للغاية.

الوجه الرابع: أنّ الروح ـ في حال الموت وخروجها من الجسد ـ إذا لم تحل في جسد آخر وتنتقل إليه فهذا يعني بقاؤها معطلة لا تسير في خط التكامل، والتعطيل في الوجود مرفوض.

ولكنّ هذا الوجه أضعف مما سبقه، فمن قال إن الروح إذا لم تحل في جسد آخر تكون معطلة أو لا يتسنى لها التكامل؟!

ثانياً: الوجوه النقلية

وهذه الوجوه إنّما تمسّكت بها التناسخية والتقمصية إما اعتقاداً أو إلزاماً للإسلاميين الذين يعتقدون بمرجعية الكتاب والسُّنة.

الوجه الأول: آيات من الكتاب

حاول التقمصيّة الاستدلال بالقرآن الكريم، من خلال التمسك ببعض الآيات:

5 ـ **الآية الأولى**: قوله تعالى حكاية عن لسان الكفار: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾[2] فقد دلّ على أنّ هناك إماتتين، وهذا لا يمكن تفسيره أو فهمه إلّا وفقاً لمبدأ التقمص[3]، لأنّه إذا أمكننا تفسير الإحياءين: بالإحياء التي يعيشه الإنسان

(1) سورة الإسراء، الآية: 85.
(2) سورة غافر، الآية: 11.
(3) قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «إن بعض المتنطعين الذين يتكلفون ما ليس من شأنهم =

في الدنيا، وهو الإحياء الأول، والإحياء الذي يعيشه بعد المعاد وهو الإحياء الثاني، لكن كيف نفسّر الإماتتين؟ إنّ الإماتة الأولى معلومة وواضحة، وهي ما نراه رأي العين من موت كل واحد من بني الإنسان في منتهى عمره في هذه الحياة، أمّا الإماتة الثانية، فلا تفسير لها ـ برأي التقمصية ـ إلّا بافتراض إعادة الميت إلى الحياة، ليموت مجدداً بعد دورة جديدة له في هذه الحياة، وهذا ما يعتقده القائلون بالتقمص.

والجواب على ذلك:

أولاً: إنّ الآية دلّت على وجود إماتتين وإحياءتين فقط، وهذا لا ينسجم مع عقيدة التقمص، سواء كانوا يؤمنون بالمعاد الأخروي أو ينكرونه، أما إن كانوا ينكرون المعاد الأخروي فالأمر واضح، أي إنهم ـ والحال هذه ـ يقولون بإماتات وإحياءات لا حد لها ولا حصر في هذا العالم، وإن كانوا يعتقدون ـ ولو في نهاية المطاف ـ بوجود بعث ومعاد، فهم أيضاً ـ لا محالة ـ قائلون بالعديد من الإماتات والإحياءات خصوصاً بالنسبة للأجيال الأولى من الجنس البشري، ولا ينحصر الأمر عندهم بإماتتين وإحياءتين، ولذا فالآية الشريفة مغايرة لمعتقدهم ولا تدل عليه بأية حال. وأضف إلى ذلك أن الآية نقلت عن لسان الكفار أنهم قالوا بلسان الترجي ﴿فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[1]، والسبيل غير متيسر لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّا ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[3]، وهذا ينافي ما عليه التناسخية، لأنهم يرون وجود السبيل، إلّا أن يقال إنّ نظر الآية إلى الذين وصلوا في مسار المسخ إلى حدٍّ لا عودة معه أبداً، وعندها لا يبقى سبيل للرجوع.

ثانياً: بصرف النظر عن الإشكال السابق، فإنّ الآية الكريمة لا ينحصر تفسيرها ولا يتوقف فهمها على الاعتقاد بفكرة التقمص، بل ثمة وجوه أخرى في تفسيرها هي أقرب إلى الاعتبار وإلى ظاهر الآية الكريمة من تفسيرها بالتقمص، وإليك بعض هذه الوجوه:

أحدها: أن الإماتة الأولى هي في الدنيا بعد انتهاء الحياة، والإماتة الثانية هي بعد حساب القبر

= كتب إلينا من (بغداد) كتاباً مطولاً يقول فيه ما خلاصته: انّ بعض الآيات في القرآن العزيز تدلّ على التناسخ ولماذا يحملها علماء الأديان على غير ظاهرها وذلك مثل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11]، فإن ظاهر الإماتة يقتضي أن تكون هناك حياة قبلها ولازم ذلك أن قبل هذه الحياة حياة، وقبل هذا الموت الذي نحمل بعده إلى القبر موتاً وهذا هو التناسخ»، **الفردوس الأعلى**، ص 279.

(1) سورة غافر، الآية: 11.

(2) سورة الأنعام، الآية: 28.

(3) سورة المؤمنون، الآية: 99 ـ 100.

وقبل البعث، لأنّ الإنسان وبعد موته تتم إعادة الروح إليه في القبر ليحاسب حساب القبر[1]، ومن ثم ترفع هذه الروح عن الجسد مجدداً إلى يوم البعث، حيث تعود إليه من جديد.

ثانيها: أنّ المقصود بالميتة الأولى هي ما كان عليه الإنسان قبل خلقه أو قبل نفخ الروح فيه، لأنّ الموت يطلق على ما ليس فيه حياة فعلية إذا كان له قابلية الحياة، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2][3]، وكذلك وقوله عزّ من قائل: ﴿فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾[4]. قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[5]، وحمل الموت على الكفر وعدم الإيمان في الآية الأخيرة محتمل ولكنه خلاف الظاهر.

ثالثها: أنّ المقصود بالموتة الثانية هي الموتة الواقعة بعد الرجعة، وهذا ما يراه جمع من علماء ومفسري الشيعة بناءً على العقيدة المعروفة التي آمنوا بها، وهي الاعتقاد بالرجعة. وقد ورد هذا المعنى في بعض الروايات[6].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[7].

قال الطبرسي: «واستدلت جماعة من أهل التناسخ بهذه الآية على أنّ البهائم والطيور مكلفة، لقوله: ﴿أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[8] »[9]. وأنهم يحشرون كما الإنسان، ولا وجه لتكليف الحيوان إلا

---

(1) هذا وجه محتمل، وهو كفيل بنقض الاستدلال وعدم تعين الوجه الذي قام عليه، ولكن ليس المقصود هنا إثبات الإحياء في القبر للحساب ثم الموت فيه، قال الشيخ الطوسي: «والظواهر لا يمكن الاستدلال بها على ثبوت عذاب القبر، لأنها مجملة نحو قوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: 11] وغير ذلك، وقد بيّنا القول فيها في شرح الجمل». **الاقتصاد**، ص 135.

(2) سورة البقرة، الآية: 28.

(3) قال الشيخ محمد حسين كتعليقاً على هذه الآية: «هو (أي الموت) من العدم في مقابل الملكة، كقولك للأعمى: ذهب بصره ولا تقوله للحجر، ومثله: صغّر اللّه جسم البقة وكبّر جسد الفيل، وضيّق فم الركية». **الفردوس الأعلى**، ص 280.

(4) سورة فاطر، الآية: 9.

(5) سورة الأنعام، الآية: 122.

(6) انظر: **تفسير القمي**، ج 2، ص 209، وراجع **تفسير الصافي**، ج6، ص295.

(7) سورة الأنعام، الآية: 38.

(8) سورة الأنعام، الآية: 38.

(9) **مجمع البيان**، ج 4، ص 50.

بافتراض أنه قد انتقلت روحه بالتناسخ في قوس النزول إلى جسد حيوان، وهو المسخ، وهذا الحيوان يكون مكلفاً، وإذا لم ينجح في أداء التكليف فسوف يستمر في مسار المسخ نزولاً إلى أن يصل إلى الرسخ.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ تماثل الحيوانات مع الإنسان لا يعني التماثل المطلق ما يجعل الحيوان مساوياً للإنسان في كل شيء، فهذا باطل بالوجدان، «ولو وجب حمل ذلك على العموم، لوجب أن تكون أمثالنا في كونها على مثل صورنا وهيئاتنا وخلقتنا وأخلاقنا، وكيف يصح تكليف البهائم، وهي غير عاقلة، والتكليف لا يصح إلا مع العقل»[1]، فما المقصود بالتماثل؟

ذكر المفسرون أكثر من تفسير للتماثل المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿أَمۡثَالُكُم﴾، قال الطبرسي: «إنه يريد أشباهكم في إبداع اللّه إياها، وخلقه لها، ودلالتها على أنّ لها صانعاً. وقيل: إنما مثلت الأمم من غير الناس بالناس، في الحاجة إلى مدبر يدبرهم، في أغذيتهم، وأكلهم ولباسهم، ونومهم، ويقظتهم، وهدايتهم إلى مراشدهم، إلى ما لا يحصى كثرة من أحوالهم، ومصالحهم، وأنهم يموتون، ويحشرون»[2].

ولكننا نرجح أنّ التماثل المنظور إليه في الآية هو كون كل من الطرفين (الحيوان والإنسان) أمة، وهذا ما صُب عليه الحكم بالتماثل، فالآية لم تقل «إنهم أمثالكم»، بل قالت: ﴿أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾، فالمثلية في كون الطرفين أمة، والأمة بمعنى الجماعة التي تخضع لنظام خاص، فدلّت الآية على أنّه كما يعد الناس أمة، فإنّ كل صنف من الحيوان هو أمة، وهذه الأصناف جميعاً ورغم اختلافها في اللون والشكل.. بيد أنها بأجمعها تلتقي على وجود نظام خاص يحكم حياتها.

ثانياً: سلمنا بالتماثل بينهما بما يجعل الحيوان مكلفاً وأنه محشور ومبعوث كما هو الحال في الإنسان[3]، بيد أنّ ذلك لا يعني أن يكون الحيوان منحدراً من أصل إنساني بالتقمص، فلا ملازمة بين الأمرين، فما الذي يمنع أن يكون حشر الحيوان بسبب أنّ لديه حظاً من الإدراك الذي يبرر محاسبته؟!

الآية الثالثة: ﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ * عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمۡثَٰلَكُمۡ وَنُنشِئَكُمۡ فِي مَا لَا تَعۡلَمُونَ * وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُولَىٰ فَلَوۡلَا تَذَكَّرُونَ﴾[4] .

---

(1) **مجمع البيان**، ج 4، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 49.

(3) مع أن هذا خلاف التحقيق كما سيأتي لاحقاً من أنه لا عقل لدى الحيوان، وهو ما ينفي التكليف.

(4) سورة الواقعة، الآيات: 60 ـ 62.

ويمكن تقريب دلالتها على التقمص بأنّ إنشاء الناس فيما لا يعلمون هو عبارة أخرى عن المسخ[1]، وإبدالهم بأمثالهم معناه انتقال الروح إلى جسد آخر على نحو التناسخ.

ولكنّ الظاهر أنّ الآية لا دلالة لها على ما ذكروه بوجه، وإنما هي بصدد بيان قدرة اللّه تعالى على أمرين: **أحدهما**: قدرته على قبض أرواحهم واستبدالهم بقوم آخرين، بحيث لو أراد ذلك لم يعجزه شيء ولم يسبقه إليه سابق ولم يغلبه عليه أحد، **والثاني**: قدرته على أن ينشئهم في خلق وجيل جديد لا يعلمون عنه شيء وهو غير معهود من حيث الهيئة والصورة. ولا موجب لتفسير فقرة ﴿نُّبَدِّلَ أَمۡثَٰلَكُمۡ﴾ على إرادة جعلهم على هيئة القردة والخنازير[2].

قال الطبرسي: «إِنَّا قَادِرُون على ذلكَ لا تَغْلِبُونَني عليهِ، و﴿أَمۡثَٰلَكُمۡ﴾ جَمْعُ «مِثْل»، أي: على أَن نُبدِّلَ أَمْثَالَكُم ومَكَانَكُم أَشْبَاهَكُم من الخَلْقِ، وعلى أَن ﴿وَنُنشِئَكُمۡ فِي﴾ خَلْق لا تَعْلَمُونَها وما عَهِدْتُمْ بِمِثْلِها، يَعني: إِنَّا نَقْدرُ علَى الأَمْرَيْنِ جَمِيعاً: على خَلْقِ ما يُمَاثِلكُم ومَا لاَ يُمَاثِلكُم، فَكَيْفَ نَعْجزُ عَن إعادَتِكُم؟! ويَجُوزُ أَن يكُونَ «أَمْثالُ «جَمْعَ «مَثَل»، أي: على أَن نُبَدِّلَ ونُغَيِّرَ صِفَاتَكُم الَّتي أَنْتُم عَلَيها في خَلْقِكُم وأَخْلاقِكُم ونُنْشِئَكُم في صِفَات لا تَعْلَمُونَها»[3]. ويرى البعض أن المستفاد من فقرة ﴿وَنُنشِئَكُمۡ فِي مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ هو «أن ننشئكم ونوجدكم في خلق آخر لا تعلمونه وهو الوجود الأخروي غير الوجود الدنيوي الفاني»[4].

وكيف كان، فلا ربط للآية بالتناسخ، ولا المسخ، ولو فرض أنه أريد ذلك فهذا من قبيل المسخ الذي يختلف عن التناسخ بشكل تام، كما سيأتي لاحقاً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[5]، وقد فهم بعض الناس منها معنى التناسخ[6]، وأنها ناظرة إلى ما يمرّ به الإنسان من أطوار مختلفة، وأنه يتحول صورة بعد صورة.

بيد أنّ الاستدلال بها ضعيف للغاية، إذ لا علاقة لها بالتناسخ، وما يمرّ به الإنسان من

---

(1) قال الطبرسي: «﴿وَنُنشِئَكُمۡ فِي مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ من الصور، أي إن أردنا أن نجعل منكم القردة والخنازير، لم نسبق، ولا فاتنا ذلك». **مجمع البيان**، ج 9، ص 372.

(2) **مجمع البيان**، ج 9، ص 372.

(3) **جوامع الجامع**، ج 3، ص 497.

(4) **الميزان**، ج 19، ص 123.

(5) سورة الانفطار، الآية: 8.

(6) كما نقل الشاطبي **في الاعتصام**، ج 1، ص 209، ونسب ذلك إلى الشاعر كُثَيِّر عِزة، وروي عنه أنه كان «يزعم أن الأرواح تتناسخ ويحتج بقول اللّه عز وجل: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[الانفطار: 8] ويقول: ألا ترى أنه محوله في صورة بعد صورة». **تاريخ مدينة دمشق**، ج 50، ص 97.

أطوار مدعاة، حيث يتم تركيبه في كل طور بصورة مختلفة عن الطور السابق، كما يزعمون، وإنما نظرها إلى هذه النشأة وما جرت عليه مشيئة اللّه تعالى من خلق الإنسان على صورٍ مختلفة وتركيبهم على أشكال شتى، فواحد أبيض وآخر أسود، وواحد نحيف والآخر سمين، وواحد طويل وآخر قصير، وواحد ذكر وآخر أنثى، وواحد يشبه أخواله وآخر أعمامه أو غيرهم من الآباء والأجداد وصولاً إلى آدم عليه السلام كما في بعض الأخبار المروية عن رسول اللّه (ص) [1]، وغير ذلك من اختلافات اقتضتها الحكمة والمشيئة الإلهية، وهي أشكال وصور تتسم بأجمعها بالاعتدال والتسوية، ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾[2]، وترمي الآية إلى بيان أنّ الإنسان ورغم هذا الامتنان العظيم عليه فهو لا يتعظ، وثمة ما يغرّه ويخدعه عن ربه، فيغفل عن التوجه إليه تعالى، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾[3] . وعلى هذا، فإنّ قوله: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[4] هي في موضع البيان[5] لقوله: ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ .

وثمة وجه آخر في تفسير الآية، وهو بعيد عن معنى التناسخ أيضاً، وخلاصته أن المقصود بالآية أنّ اللّه تعالى قد خلقكم في هذه النشأة فأحسن خلقكم، وصوّركم فأحسن صوركم، ﴿فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ ولو شاء لخلقكم على صور غير معتدلة ولا سويّة، بل وعلى صورة غير صورتكم الإنسانية[6]، بما يوجب مشقتكم وعنتكم لفعل، ولكنه لم يفعل رحمة بكم، وهذا ما يُستفاد من حديث الإمام الصادق عليه السلام مما رواه القمي قال: «لو شاء ركبك على غير هذه الصورة»[7]، وقال الطبرسي بعد نقل الخبر: «والمعنى أنه سبحانه يقدر على جعلك كيف شاء، ولكنه خلقك في أحسن تقويم حتى

---

(1) روى الطبراني في الكبير بسنده عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن جده أن النبي (ص) قال: «له ما ولد لك؟ قال: يا رسول اللّه وما عسى أن يولد لي إما غلام وإما جارية، قال: فمن يشبه؟ قال: ما عسى أن يشبه إما أمه وإما أباه، فقال له النبي (ص): مه، لا تقولن كذلك، إن النطفة إذا استقرت في الرحم أحضرها اللّه عز وجل كل نسب بينهما وبين آدم، أما قرأت هذه الآية في كتاب اللّه عز وجل: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[الانفطار: 8]». **المعجم الكبير**، ج 5، ص 74، وقد رواه الطبرسي عن الإمام الرضا عليه السلام، **مجمع البيان**، ج 10، ص 287، ثم نقله المتأخرون عنه، **تفسير نور الثقلين**، ج 5، ص 521، لكننا لم نجد هذه الرواية مروية عن الرضا عليه السلام في كتب الحديث الشيعية المختلفة، وكذا في كتب غيرهم.

(2) سورة الانفطار، الآية: 7.

(3) سورة الانفطار، الآية: 6.

(4) سورة الانفطار، الآية: 8.

(5) وهذا ما ذهب إليه الطبرسي في **جوامع الجامع**، ج 3، ص 741، والطباطبائي في **تفسير الميزان**، ج 20، ص 225.

(6) قال مقاتل بن سليمان: «يعني لو شاء ركبك في غير صورة الإنسان». **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج 3، ص 458.

(7) **تفسير القمي**، ج 2، ص 409.

صرت على صورتك التي أنت عليها، لا يشبهك شيء من الحيوان»[1]. أقول: على التفسير الأول تكون «ما» في قوله تعالى: ﴿مَا شَآءَ﴾ مزيدة، وعلى الثاني تكون شرطية.

الوجه الثاني: ما ورد في السُّنة

سعى التناسخيون المنتسبون إلى المسلمين إلى الاستدلال لعقيدتهم بالعديد من النصوص، ومن أهمها الأصناف التالية:

الصنف الأول: ما ورد أنّ الروح تحلّ بعد الموت في جسد مثالي

ما ورد في العديد من الأخبار أنّ الروح تحلّ بعد الموت في جسد مثالي، تتحرك من خلاله، وهذا نوع تناسخ. وقد أشار جمع من الأعلام إلى ذلك: قال المفيد: «فإن الأثر (الخبر) أيضاً قد ورد بأن اللّه تعالى يجعل روح المؤمن في قالب مثل قالبه في الدنيا، في جنة من جنانه، ينعمه فيها إلى يوم الساعة، فإذا نفخ في الصور أنشأ جسده الذي بلي في التراب وتمزق، ثم أعاده إليه وحشره إلى الموقف.. والكافر يجعل في قالب كقالبه في الدنيا، في محل عذاب يعاقب به، ونار يعذب بها حتى الساعة، ثم يُنشأ جسده الذي فارقه في القبر، ويعاد إليه، ثم يعذب به في الآخرة عذاب الأبد»[2].

وقال المازندراني: «قد تكثرت الأخبار من طرق العامة والخاصة على انتقال الروح الإنساني من بدن إلى بدن آخر إما في هذا العالم أو في عالم آخر»[3].

والأخبار المذكورة قد أشار إليها العلامة المجلسي بقوله: «ثم تتعلق الروح بالأجساد المثالية اللطيفة الشبيهة بأجسام الجن والملائكة، المضاهية في الصورة للأبدان الأصلية فينعم ويعذب فيها، ولا يبعد أن يصل إليه الآلام ببعض ما يقع على الأبدان الأصلية لسبق تعلقه بها، وبذلك يستقيم جميع ما ورد في ثواب القبر وعذابه واتساع القبر وضيقه، وحركة الروح وطيرانه في الهواء وزيارته لأهله، ورؤية الأئمة عليهم السلام بأشكالهم، ومشاهدة أعدائهم معذبين، وسائر ما ورد في أمثال ذلك مما مرّ وسيأتي..». ثم أشار إلى أنّ هذه الأخبار يمكن تفسيرها بنظرية تجسم الأعمال دون حاجة إلى القول بالأجسام المثالية، قال: «وإن كان يمكن تصحيح بعض الأخبار بالقول بتجسم الروح أيضاً بدون الأجساد المثالية»، ولكنه استدرك قائلاً: «لكن مع ورود الأجساد المثالية في الأخبار المعتبرة المؤيدة بالأخبار المستفيضة لا محيص عن القول بها..»[4].

---

(1) **مجمع البيان**، ج 10، ص 278.
(2) **المسائل السروية**، ص 63.
(3) **شرح أصول الكافي**، ج 12، ص 315.
(4) **بحار الأنوار**، ج 6، ص 271.

وهذه الأخبار على فرض تماميتها سنداً ودلالة فلا مانع من الالتزام بمفادها، ولكنْ هذا لا علاقة له بالتناسخ أبداً، كما أشار إليه غير واحد من الأعلام[1]، لأن هذا الجسد هو قميص مؤقت تلبسه الروح إلى أن يحين يوم البعث، وليس الإنسان في هذه المرحلة في مرحلة تكليف جديدة، فبالموت يسقط التكليف، وتبدأ مرحلة الجزاء والحساب.

ومع ذلك، فإننا نتطرق إلى ذكر مجموعتين من هذه الأخبار:

المجموعة الأولى: ما ورد من أنّ أرواح الشهداء أو عامة المؤمنين تحلُّ بعد موتهم في حواصل طير في الجنة، ففي الخبر عن أم سلمة قالت: «قال رسول اللّه (ص): من قال حين يصبح: الحمد للّه الذي تواضع كل شيء لعظمته، والحمد للّه الذي ذلّ كل شيء لعزته، والحمد للّه الذي أخضع كل شيء لملكه. من قالها كُتبت له مائة ألف حسنة وإن مات جعل روحه في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث تشاء»[2]. وهذا المعنى مروي في أخبار أخرى[3].

ولكن لو أمكن هذا النحو من التناسخ عقلاً بحيث صرفنا النظر عما ذكر سابقاً من استحالته، فإنه يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ ظاهر بل صريح الخبر حلول الروح في حواصل الطير وليس الطير نفسه، ما يعني أن الطير فيه روح أو نفس خاصة به، وليس جسداً بحتاً وتنبعث فيه الحياة بحلول روح المؤمن فيه كما هو المفروض في التناسخ.

ثانياً: في روايات أهل البيت (ع) ما يكذب ذلك وينفي صدور الخبر عن رسول اللّه (ص)، ففي موثق أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه (ع): «إِنَّا نَتَحَدَّثُ عَنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضْرٍ تَرْعَى فِي الْجَنَّةِ وتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلَ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَقَالَ: لَا، إِذاً مَا هِيَ فِي حَوَاصِلِ طَيْرٍ، قُلْتُ: فَأَيْنَ هِيَ؟ قَالَ: فِي رَوْضَةٍ كَهَيْئَةِ الأَجْسَادِ فِي الْجَنَّةِ»[4].

وفي صحيحة أَبِي وَلَّادٍ الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه (ع) قَالَ: قُلْتُ لَه: «جُعِلْتُ فِدَاكَ يَرْوُونَ أَنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضْرٍ حَوْلَ الْعَرْشِ، فَقَالَ: لَا الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّه مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَه فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ ولَكِنْ فِي أَبْدَانٍ كَأَبْدَانِهِمْ»[5].

وفي خبر يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه (ع) فَقَالَ: «مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي أَرْوَاحِ

(1) انظر: **بحار الأنوار**، ج6، ص 271، وراجع **شرح أصول الكافي**، ج 12، ص 315.

(2) **الدعاء** للطبراني، ص 123.

(3) منها: ما عن ابن عباس قال: «قال رسول اللّه (ص): لما أصيب إخوانكم بأحد جعل اللّه عز وجل أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة تأكل من ثمارها». **مسند أحمد**، ج1، ص 266.

(4) **الكافي**، ج3، ص 245.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 244.

الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقُلْتُ: يَقُولُونَ تَكُونُ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضْرٍ فِي قَنَادِيلَ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: سُبْحَانَ اللَّه! الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّه مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَه فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ، يَا يُونُسُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ أَتَاه مُحَمَّدٌ (ص) وعَلِيٌّ وفَاطِمَةُ والْحَسَنُ والْحُسَيْنُ عليهم السلام والْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ عليهم السلام فَإِذَا قَبَضَه اللَّه عَزَّ وجَلَّ صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالَبٍ كَقَالَبِه فِي الدُّنْيَا فَيَأْكُلُونَ ويَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوه بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا»[1].

أجل، إنّ هذه الأخبار تؤكد الفكرة المطروحة في بداية الوجه الثاني، وهي أن الأرواح تحل في أجساد شبيهة بأجسادها، فلاحظ الخبر الأول، حيث عبر «كَهَيْئَةِ الأَجْسَادِ فِي الْجَنَّةِ»، ولاحظ الثاني، حيث عبّر «ولَكِنْ فِي أَبْدَانٍ كَأَبْدَانِهِمْ»، وهكذا فقد جاء في الثالث عبارة: «صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالَبٍ كَقَالَبِه فِي الدُّنْيا».

المجموعة الثانية: ما ورد في بعض الأخبار من مجيء المؤمن الميت على صورة طائر لزيارة أهله، ففي خبر إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ الْمَيِّتِ يَزُورُ أَهْلَه؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقُلْتُ: فِي كَمْ يَزُورُ؟ قَالَ: فِي الْجُمْعَةِ وفِي الشَّهْرِ وفِي السَّنَةِ عَلَى قَدْرِ مَنْزِلَتِه، فَقُلْتُ: فِي أَيِّ صُورَةٍ يَأْتِيهِمْ؟ قَالَ: فِي صُورَةِ طَائِرٍ لَطِيفٍ يَسْقُطُ عَلَى جُدُرِهِمْ ويُشْرِفُ عَلَيْهِمْ فَإِنْ رَآهُمْ بِخَيْرٍ فَرِحَ وإِنْ رَآهُمْ بِشَرٍّ وحَاجَةٍ حَزِنَ واغْتَمَّ»[2].

ولكن ـ بصرف النظر عما ذكر من استحالته عقلاً ـ يلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند[3]، على أنه لا يعوّل في المقام على أخبار الآحاد ولو كانت معتبرة فضلاً عما لو كانت ضعيفة السند.

ثانياً: إنّ مجيء الروح على صورة طائر لطيف لا يعني انتقال الروح إلى جسد هذا الطائر، وإنما يعني أن الروح تتشكل على صورة طائر، ووصف الطائر باللطيف هو مؤشر على عدم إرادة الطائر الحقيقي.

ثالثاً: وقد يضاف إلى ذلك أنّ هذا المعنى ليس هو التناسخ الباطل. قال السيد عبد الأعلى السبزواري (1414هـ): «وليس هذا من التناسخ الباطل، لأنّه إنّما يكون فيما إذا كان للبدن الذي تعلق به الروح بقاء دنيوي، لا ما إذا كان من مجرد الظهور والخفاء، فالمقام إنّما هو من ظهور المجرد بصورة تناسبه في وقت خاص لمصلحة جعلها اللّه تعالى في ذلك. وفي قوله عليه السلام: «في

(1) **الكافي**، ج 3، ص 245.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 230.
(3) بسهل بن زياد. وإن وثقه السيد السبزواري. **مهذب الأحكام**، ج 4، ص 222.

صورة طائر لطيف»، إشارة إلى أنّه من سنخ موجودات عالم البرزخ بحيث لا يراه أحد من أهل الدنيا إلّا أولياء اللّه تعالى المطلعون على خصوصيات هذا العالم ويرونه ويتكلمون مع أهله»[1].

الصنف الثاني: ما ورد حول «خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام»

ومما استدل به التناسخية لإثبات عقيدتهم وتقوية مذهبهم[2]: حديث «خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام»، وتوضيحاً للحديث وبيان صحة الحديث ودلالته على التناسخ، وما جرى من اختلاف في المسألة، سيكون من خلال عدة نقاط، وفي النقطة الأخيرة سنوضح وجه الربط بين ما جاء في الحديث وبين القول بالتناسخ:

النقطة الأولى: آراء الأعلام

لا يخفى أن علماء المسلمين قد اختلفوا في مسألة خلق الأرواح قبل الأجساد، فهناك من ذهب إلى أنّ تقدم خلق الأرواح ليس أمراً ممكناً فحسب، بل هو أمر واقع، وهم الأخباريون عموماً، ويُعدّ الشيخ الصدوق من أبرز الذين أخذوا بهذا الرأي، ونسب إلى ابن حزم الأندلسي الظاهري.

وهناك في المقابل من ذهب إلى استحالة تقدم خلق الأرواح على الأجساد، وهم في الغالب من المتكلمين، وعلى رأسهم الشيخ المفيد، والذي ردّ على شيخه الصدوق لكونه ذهب إلى القول بتقدم خلق الأرواح، متهماً إياه بتبني قول التناسخية، قال: «والذي صرّح به أبو جعفر رحمه الله في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير أن يعلم أنّه قولهم، فالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة»[3].

وقد تبع السيدُ المرتضى أستاذَه المفيد في نفي التقدم، قال: «فأما قوله (أي السائل) إنهم قالوا إن الأرواح مخلوقة قبل الأبدان بألفي عام. فمن جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقرون في تصحيحها إلى الأدلة الظاهرة، ولا دليل. ونحن فقد دللنا على حدوث الأجسام جميعها روحاً كانت أو غير روح، ودللنا على حاجتها إلى محدث في مواضع. وعمدة كلامهم على أنّ الروح نفسها حيّة، والحي عندنا هو الجسم الذي الروح له. وهذه المسألة مبنيّة على معرفة الإنسان الحي الفعال من هو، فإذا عرف سقط كلامهم وثبت ما نقوله ومن الذي يسلم لهم أن الأرواح قديمة؟! والأرواح عندنا جملة من الأجسام، وقد دللنا على حدوثها»[4].

---

(1) **مهذب الأحكام**، ج 4، ص 222.

(2) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 28.

(3) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 80 ـ 87.

(4) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 30.

وقد أشار العلامة المجلسي إلى هذا الاختلاف، وهو بدوره لم يرَ مانعاً من القول بتقدم خلق الأرواح على الأجساد، قال: «المشهور بين المتكلمين عدم تقدم خلق الأرواح على الأبدان، والأخبار المستفيضة تدلّ على تقدمها، ولا مانع منه عقلاً، والدلائل النافية مدخولة»[1].

والاختلاف الذي نجده عند الشيعة موجود عند السُّنة أيضاً، قال الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (1162هـ): «اختلفوا هل الأرواح خُلقت قبل الأجساد أم معها؟ والراجح الأول، بل ادعى فيه ابن حزم الإجماع... وقيل: خلقت مع الأجساد، وجرى عليه جماعة»[2].

النقطة الثانية: الخبر في المصادر الحديثيّة

قال المفيد بشأن الخبر: «وأمّا الخبر بأن اللّه تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد، وقد روته العامة كما روته الخاصة، وليس هو مع ذلك بما يقطع على اللّه سبحانه بصحته، وإنما نقله رواته لحسن الظن به»[3].

وما ذكره صحيح في الجملة. ونضيف عليه أنا لم نجد للخبر طريقاً صحيحاً معتبراً، بل هو مروي بأسانيد ضعيفة، ورواية السُّنة له غير ثابتة. وتوضيحاً لذلك نقول: إنّ الخبر مروي في عدة أخبار:

الخبر الأول: قال الصدوق: «وقال الصادق عليه السلام: «إنّ اللّه تعالى آخى بين الأرواح في الأظلة قبل أن يخلق الأبدان بألفي عام، فلو قد قام قائمنا أهل البيت لورث الأخ الذي آخى بينهما في الأظلة، ولم يرث الأخ من الولادة»[4].

وهذا خبر مرسل، وتفرد الصدوق بروايته، وهو شاذٌ في مضمونه، وقد أورده الصدوق نفسه في كتاب الهداية تحت عنوان «باب نادر»، وكيف كان فلا يعول على هذا الحديث، لا لضعفه سنداً بالإرسال فقط، بل لأنّ ظاهره مخالف للبديهيات، من أنّ التوارث في هذه الملة على أساس النسب لا الأخوة الإيمانية الثابتة في عالم الأظلة.

وعالم الأظلة هو «عالم الأرواح الصرفة أو عالم الذر وهو عالم المثال، وإطلاق الظل على الروح والمثال مجاز، تشبيهاً لهما بالظل في عدم الكثافة، وتقريباً لهما إلى الفهم»[5].

---

(1) **مرآة العقول**، ج 5، ص 167.

(2) **كشف الخفاء**، ج 1، ص 112 ـ 113.

(3) **المسائل السروية**، ص 52.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 352، و**الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 48.

(5) **شرح أصول الكافي**، ج 11، ص 187، وتبعه المجلسي على ترادف عالم الأظلة والمثال والأرواح والذر، **مرآة العقول**، ج 5، ص 194، وثمة خبر يشير إلى معنى الظلال، وهو خبر عَبْدِ اللَّه بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَعْفَرِيِّ (الجعفي) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وعَنْ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: « إِنَّ اللَّه خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَا أَحَبَّ =

وخبر الأظلة وارد في بعض الأخبار[1]، ولكننا لم نعثر على خبر معتبر في هذا العالم، وعلى فرضه، فهذا العالم لا يمكن إثباته بأخبار الآحاد.

الخبر الثاني: قال الصدوق: «حدثنا أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي رضي اللّه عنه، قال: حدثنا أبو العباس أحمد ين يحيى بن زكريا القطان، قال: حدثنا أبو محمد بكر بن عبد اللّه بن حبيب، قال: حدثنا تميم بن بهلول، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إنّ اللّه تبارك وتعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، فجعل أعلاها وأشرفها أرواح محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة [بعدهم] صلوات اللّه عليهم..»[2].

وهذا الخبر ضعيف جداً من حيث السند فلا يسعنا أن نعوّل عليه[3].

= مِمَّا أَحَبَّ وكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَه مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وخَلَقَ مَا أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ وكَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ خَلَقَه مِنْ طِينَةِ النَّارِ ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظِّلَالِ فَقُلْتُ وأَيُّ شَيْءٍ الظِّلَالُ قَالَ أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ ولَيْسَ بِشَيْءٍ ثُمَّ بَعَثَ اللَّه فِيهِمُ النَّبِيِّينَ يَدْعُونَهُمْ إِلَى الإِقْرَارِ بِاللَّه..». انظر: **الكافي**، ج 1، ص 436.

(1) انظر: **الكافي**، ج 1، ص 441، و**تفسير العياشي**، ج 2، ص 126، و**بصائر الدرجات**، ص 168.

(2) **معاني الأخبار**، ص 108.

(3) وبيان ذلك: أنّ الراوي الأول أعني أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي من مشايخ الصدوق وهو ثقة، كما ذكر النجاشي. **رجال النجاشي**، ص 65، وأما الثاني، وهو أحمد بن يحيى بن زكريا القطان فهو مما لا ترجمة له في الرجال. **مستدركات علم الرجال**، ج 1، ص 508، والثالث، وهو بكر بن عبد اللّه بن حبيب، لم يوثقه أحد من الرجاليين، وقال النجاشي إنه «يعرف وينكر». **رجال النجاشي**، ص 255. والرابع والخامس، أعني تميم بن بهلول ووالده بهلول لم يذكرا في الرجال انظر: **معجم رجال الحديث**، ج 4، ص 279، و284، و**مستدركات علم الرجال**، ج 2، ص 73. ومحمد بن سنان ضعيف. **رجال الطوسي**، ص 364. قال الشيخ المفيد تعليقاً على خبر من أخبار العدد: «طريقه محمد ابن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين» جوابات أهل الموصل، ص 20. وعدّه الفضل بن شاذان من الكذابين المشهورين، **اختيار معرفة الرجال** ج 2 ص 823. وأما المفضل بن عمر فهو «فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به. وقيل: إنه كان خطابياً. وقد ذكرت له مصنفات لا يعول عليها». **رجال النجاشي**، ص 416. هذا ولكن ثمّة اتجاه متأخر ذهب إلى تبرأته مما نسب إليه، وأن سبب تضعيف النجاشي له هو أن الغلاة نسبوا إليه أشياء عظيمة، قال الكشي: «وذكرت الطيارة الغالية في بعض كتبها عن المفضل: أنه قال لقد قتل مع أبي إسماعيل يعني أبا الخطاب سبعون نبياً كلهم رأى وهلل بنبوته: وأن المفضل قال: أدخلنا على أبي عبد اللّه عليه السلام ونحن اثني عشر رجلاً، قال: فجعل أبو عبد اللّه عليه السلام يسلم على رجل رجل منا ويسمي كل رجل منا باسم نبي، وقال لبعضنا: السلام عليك يا نوح، وقال لبعضنا: السلام عليك يا إبراهيم، وكان آخر من سلم عليه وقال: السلام عليك يا يونس، ثم قال: لا تخاير بين الأنبياء». **اختيار معرفة الرجال**، ج 2، ص 615. قال التستري: «والظاهر أنّ منشأ طعن ابن الغضائري فيه حمل الغلاة في حديثه حملاً عظيماً، كما اعترف به نفسه. وكما عرفت من الكشّي من قوله: «وذكرت الطيّارة الغالية في بعض كتبه عن المفضّل... الخ»، «وزاد الشبهة فيه والتهمة له افتراء العامّة عليه، شأنهم مع أجلّة الشيعة»، =

الخبر الثالث: روى الكليني بإسناده عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْن مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّ رَجُلاً جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وهُوَ مَعَ أَصْحَابِه فَسَلَّمَ عَلَيْه ثُمَّ قَالَ لَه: أَنَا واللَّه أُحِبُّكَ وأَتَوَلَّاكَ، فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: كَذَبْتَ، قَالَ: بَلَى واللَّه إِنِّي أُحِبُّكَ وأَتَوَلَّاكَ، فَكَرَّرَ ثَلَاثاً، فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: كَذَبْتَ مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ! إِنَّ اللَّه خَلَقَ الأَرْوَاحَ قَبْلَ الأَبْدَانِ بِأَلْفَيْ عَامٍ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبَّ لَنَا فَوَاللَّه مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيمَنْ عُرِضَ، فَأَيْنَ كُنْتَ؟ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ ولَمْ يُرَاجِعْه. وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: كَانَ فِي النَّارِ»[1].

وهذا الخبر ضعيف السند[2]، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ مضمونه مستغرب للغاية، إذ كيف يكذب الإمام عليه السلام الرجل في قوله له: «واللّه إني أحبك»، مع أنه حتى على فرض معرفته بكون الآخر كاذباً في ادعائه المحبة، فإنّ الأدب الإسلامي والقرآني يقضي بعدم تكذيبه، بل تصديقه وأخذه على الظاهر، ومن مزايا النبي (ص)، التي امتدحه عليها القرآن، قال تعالى ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3] ، ولو أنه عليه السلام علل تكذيب الرجل بقرينة معينة من مواقفه أو كلماته تثبت كذبه، لكان ذلك معقولاً، وأما أن يحيل الأمر على أنه لم ير روحه فيمن عرض عليه قبل ألفي عام من خلق الأجساد، ليسأله بإنكارٍ أين كنت، فيسكت الرجل؟! فهذا أمر مثير للريبة وفيه إحالة على عالم مجهول، والإنسان لا يستذكر شيئاً عن ذلك العالم!

الخبر الرابع: ما نقله الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد عن الشيخ الصدوق، قال: «ما ذكره الشيخ أبو جعفر ورواه: أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[4].

هذا ولكن الموجود في كتاب الاعتقادات هو ما أرسله الصدوق إلى النبي (ص): قال:

=**قاموس الرجال**، ج 10، ص 214. وقد دافع السيد الخوئي عنه وردّ الروايات الذامة له، راجع: **معجم رجال الحديث**، ج 19، ص 329. وتحقيق الأمر فيه موكول إلى مجال آخر.

(1) **الكافي**، ج 1، ص 438.

(2) لعدم وثاقة صالح بن سهل، واتهمه ابن الغضائري ـ بناء على صحة نسبة الكتاب إليه ـ بالكذب والغلو، قال «صالِحُ بنُ سَهْلٍ، الهَمْدانيُّ، كُوْفيٌّ. غالٍ، كذّابٌ، وضّاعٌ للحديثِ. روى عن أبي عَبْدِ اللّه عليه السلام. لا خَيْرَ فيهِ، ولا في سائِرِ ما رَواهُ». **خلاصة الأقوال**، ص 359. وتوثيق السيد الخوئي للرجل، في **معجم رجال الحديث**، ج 10، ص 87، لكونه من رجال كامل الزيارة **وتفسير القمي**، لا يجدي نفعاً لعدم صحة المبنى المذكور.

(3) سورة التوبة، الآية: 61.

(4) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 80 ـ 87.

«الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[1]. وهذا حديث معروف ومشهور[2]، أما بالصيغة التي نقلها المفيد فلا وجود للخبر عند الصدوق ولا عند غيره من محدثي الشيعة والسُّنة إلا ما ورد في بعض كتب الموضوعات كما سيأتي.

هذه أهم مصادر الخبر، وثمة مصادر أخرى روي فيها الخبر لكن لا يمكن التعويل عليها، فالخبر من مصادرنا الشيعية لا يمكن التعويل عليه.

وأما عند السُّنة، فهو أشد وهناً ولم يرد في مصادرهم المعتبرة، فقد روي في بعض كتب التفسير[3] عن ابن عباس عن النبي (ص): «خلق الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة». ولكنْ لم تثبت نسبة الخبر إلى ابن عباس، ولذا أدرجه المحدثون والمؤلفون في عداد الموضوعات.

ونقل العجلوني حديثاً بالصيغة التالية: «إن اللّه خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، وهذه هي الصيغة عينها التي نقلها المفيد عن الصدوق، لكن العجلوني نفسه وصفه بأنه ضعيف جداً، ثم نقل عن ابن حجر المكي في فتاواه الحديثية: «ما روي عن ابن عباس «أن اللّه خلق الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة وخلق الأرزاق قبل الأرواح بأربعة آلاف سنة» لا أصل له، وأيضاً خبر خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ضعيف جداً فلا يعول عليه»[4].

وفي كتاب الموضوعات: «أنبأنا محمد بن ناصر قال: أنبأنا المبارك بن عبدالجبار أنبأنا عبدالباقي بن أحمد أنبأنا محمد بن جعفر بن علاق قال: أنبأنا أبو الفتح الأزدي الحافظ حدثنا هاشم بن نصير حدثنا شيبان بن محمد حدثنا عبداللّه بن أيوب بن أبي علاج قال: حدثني أبي عن أبي جعفر محمد بن علي بن حسين عن أبيه عن جده علي، قال: قال رسول اللّه (ص): «إن اللّه عز وجل خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، ثم حطها تحت العرش، ثم أمرها بالطاعة لي، فأول روح سلّمت عليّ روح علي (عليه السلام)».هذا حديث موضوع. قال الأزدي: عبداللّه بن أيوب وأبوه كذابان لا تحل الرواية عنهما»[5].

وهذا الخبر واهٍ جداً، لأنّ في سنده عبداللّه بن أيوب بن أبي علاج الموصلي وهو شخص

---

(1) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 48.

(2) مروي في أمهات مصادر الحديث السنية، راجع على سبيل المثال: **صحيح البخاري**، ج 4، ص 104، **وصحيح مسلم**، ج 8، ص 41، وهو مروي في مصادرنا، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 380، **والأمالي** للصدوق، ص 209، **والاعتقادات في دين الإمامية**، ص 48، **وعلل الشرائع**، ج 1، ص 84.

(3) **تفسير السمرقندي**، ج 3، ص 209، **وتفسير السمعاني**، ج 3، ص 275.

(4) **كشف الخفاء**، ج 1، ص 112 ـ 113.

(5) **الموضوعات**، ج 1، ص 401. ورواه ابن حجر مرسلاً، **لسان الميزان**، ج 3، ص 262.

بالرغم من أنه معدود في الصالحين متهم بالكذب والوضع، كما نصّ على ذلك علم الرجال السني[1]، ولا أدري أي صلاح هذا الذي يسوغ لصاحبه وضع الحديث عن رسول اللّه (ص)؟! وأما في علم الرجال الشيعي فلا وجود لمثل هذا الشخص من أصله.

وفي بعض المصادر روي عن محمد بن كعب القرظي قال: «خلق اللّه الأرواح قبل أن يخلق الأجساد فأخذ ميثاقهم»[2]. ولكنّ قوله لا يعول عليه.

وخلاصة القول في هذه النقطة: أن الخبر لا يمتلك طريقاً معتبراً، ولا مجال لدعوى حصول الوثوق به بسبب تضافر أسانيده، لأنه ليس مروياً بطرق شتى ليمكن دعوى الوثوق بصدوره، إذ بعض طرقه هي مراسيل وهذه يمكن رجوعها إلى المسانيد، كما أنّ ثمة عائقاً أمام حصول الوثوق به وهو غرابة بعض مضامينه كما تقدم.

النقطة الثالثة: تأويل الخبر

إنّ ما تقدم في النقطة السابقة يقودنا إلى نتيجة في المقام، وهي أنه لا يمكن التعويل على الخبر، وبالتالي فنحن في غنى عن اللجوء إلى تأويله وإيجاد محامل له، بيد أنّ بعض الأعلام وهو الشيخ المفيد ـ مع أنه قائل باستحالة تقدم خلق الأرواح على الأجساد ـ قد لجأ إلى تأويله، وذكر في كتبه تأويلين:

التأويل الأول: أن المراد بالأرواح الملائكة، قال الشيخ المفيد: «فأما ما ذكره الشيخ أبو جعفر ورواه: «أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»، فهو حديث من أحاديث الآحاد وخبر من طرق الأفراد، وله وجه غير ما ظنه من لا علم له بحقائق الأشياء، وهو أن اللّه تعالى خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام، فما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلف عند خلق البشر، وما لم يتعارف منها إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر..»[3].

التأويل الثاني: أن المراد هو التقدم التقديري لا الفعلي، قال: «وإن ثبت القول فالمعنى فيه: إن اللّه تعالى قدر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد، واخترع الأجساد، ثم اخترع لها

---

(1) قال الذهبي: «عبد اللّه بن أيوب بن أبي علاج الموصلي. عن سفيان بن عيينة، وعن مالك. متهم بالوضع كذاب، مع أنه من كبار الصالحين. قال ابن عدي: كان متعبداً يفتل الشريط والخوص، ويتصدق بما فضل عن قوته. وله: عن ابن عيينة، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه ـ مرفوعاً: إن اللّه لا يغضب، فإذا غضب سبّحت الملائكة لغضبه، فإذا نظر إلى الولدان يقرؤون القرآن تملأ رضا. وهذا كذب بيِّن»، **ميزان الاعتدال**، ج 2، ص 394، **ولسان الميزان**، ج 3، ص 261.

(2) **كنز العمال**، ج 6، ص 163.

(3) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 80 ـ 87.

الأرواح، فالخلق للأرواح قبل الأجساد خلق تقدير في العلم كما قدمناه، وليس بخلق لذواتها كما وصفناه. والخلق لها بالأحداث والاختراع بعد خلق الأجساد والصور التي تدبرها الأرواح، ولولا أن ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها ولا تحتاج إلى آلات تحملها، ولكنا نعرف ما سلف لنا من الأحوال قبل خلق الأجساد، كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد، وهذا محال لا خفاء بفساده»[1].

أقول: إنّ التأويل الأول، أعني حملَ لفظ الأرواح على الملائكة معقول في نفسه، ويشهد له أنّ الملك يعبّر عنه بالروح، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾[2] والروحانيون صنف من الملائكة، نعم، إن ظاهر العطف في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾[3]، يقتضي المغايرة بين الروح وبين الملائكة، ويؤيده ما ورد في بعض الأخبار من أن الروح هو خلق أعظم من الملائكة[4]، وكيف كان فإطلاق الروح على الملائكة وارد في النصوص.

ولكنْ مع ذلك فإننا نعتقد أن هذا التأويل مخالف لظاهر الحديث وسياقه، وذلك لأنّ جعل الأرواح في الحديث بموازاة الأجساد يُعدّ قرينة على إرادة الروح الإنسانية وليس الملائكية، ولو أراد بها الملائكة لقال: إن الأرواح خُلقت قبل البشر بألفي عام ولم يقل قبل الأجساد، ثمّ ما المقصود باختلاف الملائكة التي لم تتعارف قبل خلق البشر بألفي عام؟ وهل تختلف الملائكة؟! والحال أنّ كل صنف منهم موظف لعمل خاص، وقد وصفهم القرآن الكريم ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾[5].

وأمّا التأويل الثاني، فهو يحافظ على ظهور كلمة الروح في دلالتها المغايرة للملائكة، لكنه يرتكب مخالفة للظاهر من زاوية أخرى، وهي في حمل الخلق على التقدير العلمي وليس الخلق الفعلي كما يُفهم من الحديث.

ولهذا ربما كان الأجدى بالشيخ المفيد أن يردّ الخبر لعدم إمكان الالتزام بمضمونه، وهذا أولى من تأويله بهذه الطريقة أو تلك مع عدم وجود قرينة على التأويل، وهو في الوقت نفسه ليس نصاً قطعي الصدور لنضطر إلى تأويله، بل هو من أخبار الآحاد التي لا يقطع بها، باعتراف الشيخ المفيد.

---

(1) **المسائل السروية**، ص 52.
(2) سورة الشعراء، الآية: 193 ـ 194.
(3) سورة القدر، الآية: 4.
(4) **الكافي**، ج 1، ص 378.
(5) سورة التحريم، الآية: 6.

النقطة الرابعة: المسألة في ضوء القرآن الكريم

اتضح أنّه لا يمكن البتّ في مسألة تقدّم خلق الأرواح على الأجساد بالاستناد إلى السُّنة، لأننا لا نمتلك سوى أحاديث ضعيفة لا يمكن التعويل عليها في إثبات التقدم، ولو أنه بني على صحة بعض تلك الأخبار، مع ذلك لا يمكننا الاعتماد عليها، لأنّ هذه المسألة ليست من القضايا التي يُكتفى فيها حتى على المشهور بأخبار الآحاد.

ومن هنا علينا التوجه إلى مصدر آخر من مصادر المعرفة الدينية، لنرى إن كان ينهض بإثبات هذا الأمر، أعني تقدم خلق الروح على الجسد، وما تبقى لنا في المقام من مدرسة الوحي المصدر الأساس وهو الكتاب، فهل تطرق القرآن لهذه القضية؟ وهل من مستند قرآني لإثبات التقدم أو التأخر؟

قد تمسك القائلون بالتقدم ببعض الآيات القرآنية لإثبات مدعاهم، وعمدة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾[1]. بتقريب أنّ «ثُم» للترتيب، فتدل الآية على أنّ خلق الناس مقدم وسابق على أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وإذا أخذنا بالحسبان أنّ خلق الأبدان حصل بعد سجود الملائكة لآدم عليه السلام يقيناً، فهذا يكشف عن أن خلقنا المتقدم والمدلول عليه بقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ هو خلق الأرواح.

ويلاحظ عليه: أنّ التفسير المذكور مبني على أن المراد بقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾[2] هم الناس جميعاً وأنهم خلقوا وصوروا بالفعل، وحيث لا يعقل أن يكونوا مخلوقين بأجسادهم، قبل خلق آدم وأمر الملائكة بالسجود له، فيتعين أن يكون المخلوق منهم هي الأرواح. بيد أنّ ثمة اتجاهاً آخر في تفسير الآية لعله الأقرب، وهو أن اللّه تعالى يتحدث عن خلق آدم البشر، وأتى بضمير الجمع، لأنّ آدم مثّل خلق البشر، فخلْقُ آدم عليه السلام هو خلقٌ لبنيه، وهذا النحو من التعبير وارد في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾[3]، فإنّ المخلوق من تراب هو آدم عليه السلام، ومع ذلك نسب الأمر إلى جميع ذريته، لأن بداية خلقهم كانت من طين، قال سبحانه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾[4]، وأما الانتقال في لفظ الآية من التعميم ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ إلى التخصيص ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ فهو يفيد «أنّ السجدة كانت من الملائكة لجميع بني آدم، أي للنشأة الانسانية وإن كان آدم عليه السلام هو القبلة المنصوبة للسجدة، فهو عليه السلام في أمر السجدة كان مثالاً يمثّل به الإنسانية»[5].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 11.
(2) سورة الأعراف، الآية 11
(3) سورة غافر، الآية: 67.
(4) سورة السجدة، الآية: 7.
(5) **تفسير الميزان**، ج 8، ص 20.

وهذا الاتجاه في تفسير الآية ذهب إليه جمع من المفسرين[1] وغيرهم، قال ابن قتيبة الدينوري: «وإنما أراد بقوله تعالى ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ خلقنا آدم وصوّرناه، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم. وجاز ذلك لأنه حين خلق آدم خلقنا في صلبه وهيأنا كيف شاء فجعل خلقه لآدم خلقه لنا إذ كنا منه. ومثل هذا مثل رجل أعطيته من الشاء ذكراً وأنثى وقلت له قد وهبت لك شاء كثيراً تريد أني وهبت لك بهبتي هذين الاثنين من النتاج شاء كثيراً»[2]. ومما يشهد لذلك مقالة كلام العرب: «فعلنا بكم كذا وكذا، وهم يعنون أسلافهم. وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾[3] أي: ميثاق أسلافكم»[4].

إذن لا يمكن الاستدلال بالآية ولا غيرها من الآيات على تقدم خلق الأرواح على الأجساد. بل يمكن القول: إن بالإمكان الاستدلال بالقرآن لإثبات تأخر خلق الأرواح على الأجساد، وذلك من خلال قوله تعالى وهو يتحدث عن خلق آدم عليه السلام، ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[5]. حيث دلّ على أنّ نفخ الروح في أبي البشر آدم عليه السلام كان بعد خلق وإيجاد الجسد من طين وتسويته، ما يظهر منه أن روح آدم لم تكن موجودة قبل ذلك، وإلا لما استقام قوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[6] ، فإنّ روح آدم ليست شيئاً آخر غير الروح التي نفخها اللّه تعالى فيه، فلو كانت روحه سابقة، لكان الأنسب التعبير: ونفخت فيه روحه، وليس من روحي.

هذا بالنسبة لآدم، وأمّا بالنسبة لذريته، فيمكن أن يُستفاد تأخر خلق الروح فيهم أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[7]، وذلك بمعونة ما جاء في الأخبار من أنّ إنشاءه خلقاً آخر هو عبارة عن نفخ الروح فيه، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في بيان مراحل تكون الجنين، «..فَتَفْتَحُ الرَّحِمُ بَابَهَا فَتَصِلُ النُّطْفَةُ إِلَى الرَّحِمِ فَتَرَدَّدُ فِيه أَرْبَعِينَ يَوْماً، ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْماً ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْماً ثُمَّ تَصِيرُ لَحْماً تَجْرِي فِيه عُرُوقٌ مُشْتَبِكَةٌ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّه مَلَكَيْنِ خَلَّاقَيْنِ يَخْلُقَانِ فِي الأَرْحَام مَا يَشَاءُ اللَّه فَيَقْتَحِمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وفِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْقُولَةُ

(1) **مجمع البيان**، ج 4، ص 223.
(2) **تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة، ص 84.
(3) سورة البقرة، الآية: 63.
(4) **مجمع البيان**، ج 4، ص 233.
(5) سورة ص، الآية: 71.
(6) سورة ص، الآية: 72.
(7) سورة المؤمنون، الآية: 12.

فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وأَرْحَامِ النِّسَاءِ فَيَنْفُخَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ والْبَقَاءِ..»[1]. وفي صحاح أهل السُّنة روي عن عبد اللّه بن مسعود عن رسول اللّه (ص): «إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد..»[2].

ويلاحظ عليه: إنّ ولوج الروح أو نفخَها لا يعني عدم كونها مخلوقة منذ زمن، فلربما كانت مخلوقة، ثم ولجت أو نفخت من قبل ملك من الملائكة الموكلين بذلك في جسد الجنين عند استعداده لتقبل الروح الإنساني، وقد ذكر العجلوني أنّ بعضهم استدل على عدم سبق الروح على الجسد بحديث ابن مسعود الآنف، ثم أضاف: «وأجيب بأنّ نفخ الروح غير خلقها فهي موجودة أولاً، فإذا خلقت الأجساد نفخت الأرواح فيها، فتأمل»[3].

النقطة الخامسة: المسألة في ميزان العقل

ماذا عن حكم العقل في المسألة؟ وهل يحكم بإمكان سبق خلق الأرواح على الأجساد أم إنه يرى استحالة ذلك؟

الجواب: إنّه في حين صرح العلامة المجلسي بأنه لا مانع عقلاً من التقدم، فإنّ المتكلمين ذهبوا إلى استحالة التقدم، وذكرت عدة وجوه في كلماتهم، نكتفي في المقام بذكر وجه منها، وهو الذي طرحه الشيخ المفيد في المقام، قال معلقاً على كلام شيخه الصدوق: «وليس الأمر كما ظنه أصحاب التناسخ ودخلت الشبهة فيه على حشوية الشيعة، فتوهموا أنّ الذوات الفعالة المأمورة والمنهية كانت مخلوقة في الذر تتعارف وتعقل وتفهم وتنطق، ثم خلق اللّه لها أجساداً من بعد ذلك فركّبها فيها، ولو كان ذلك كذلك لكنا نعرف نحن ما كنا عليه، وإذا ذُكِّرنا به ذَكَرْناه ولا يخفى علينا الحال فيه، ألا ترى أن من نشأ ببلد من البلاد فأقام فيه حولاً ثم انتقل إلى غيره لم يذهب عنه علم ذلك وإن خفي عليه لسهوه عنه فذُكِّر به ذكره، ولولا أنّ الأمر كذلك لجاز أن يولد إنسان منا ببغداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثم ينتقل إلى مصر آخر فينسى حاله ببغداد ولا يذكر منها شيئاً، وإن ذكر به وعدد عليه علامات حاله ومكانه ونشوئه أنكرها، وهذا ما لا يذهب إليه عاقل، وكذا ما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقائق الأمور أن يتكلم فيها على خبط عشواء»[4].

---

(1) **الكافي**، ج 6، ص 14.
(2) **صحيح مسلم**، ج 8، ص 44، وهو مروي في **صحيح البخاري** وغيره من الصحاح.
(3) **كشف الخفاء**، ج 1، ص 112 ـ 113.
(4) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 80 ـ 87.

وخلاصة كلام المفيد: أنّه لو كانت الأرواح متقدمة، فلماذا لا نتذكر شيئاً عن تلك المرحلة التي كنّا فيها أرواحاً بلا أجساد، فهل كنا أرواحاً غير واعية؟ إنّ هذا مستبعد، فالروح التي تقدم خلقها هي الروح العاقلة، فهي لا تنفك عن العقل، بل إن افتراض كونها غير عاقلة منافٍ لظاهر الأخبار، فإنها ـ لو بني على صحتها ـ قد تضمنت ترتيب آثار على سبق خلق الروح، ومنها حصول المؤاخاة بينها في ذلك العالم أو تبرير تعارفها وتناكرها، وأن بغض أولياء اللّه تعالى حاصل في ذلك العالم، بل إن مصير الإنسان يرسمه موقفه في ذلك العالم، ولذا كَذّب الإمام علي عليه السلام قول الرجل له: إني أحبك.

واعترض عليه بأنّ الأرواح وإن كانت عاقلة حتى قبل حلولها في الأجساد، بيد أنها لا تتذكر ذلك العالم لطول العهد والمدة أو لأنها نسيت ذلك أو لتخلل المرحلة الجنينية[1].

قلت: إن ما أجيب به عن نسيان الإنسان للعهد والميثاق يجاب به في المقام، فراجع.

النقطة السادسة: تقدم الأرواح والتناسخ

ثم إنه حتى لو فرض أنّ تقدم الأرواح على الأجساد ليس مستحيلاً بل هو ممكن وواقع، فهل هذا يثبت نظرية التناسخ؟

بالرغم من أن التناسخية حاولوا التمسك بذلك لإثبات مدعاهم، إلا أنّه لا يبدو أن ثمة رابطاً واضحاً بين ما تضمنه الحديث وبين نظرية التناسخ، لأنّ التناسخ يكون بانتقال الروح من جسد إلى جسد، وهذا الانتقال لا يفرق الحال فيه بين كون الأرواح سابقة في الخلق على خلق الأجساد أو متزامنة معها، بينما الحديث المذكور يدل على أن الروح وجدت قبل خلق الجسد في مرحلة ثم نفخت في الجسد، وهذا لا يعني أنها عند مفارقة الجسد بالموت ستحل في جسدٍ آخر، فهذا لا دلالة للحديث عليه لا من قريب ولا من بعيد.

على أنّ ما تضمنه الحديث هو في جانب من جوانبه لا يخدم التناسخية، لأن الأرواح لو شكلت مرحلة أولى من مراحل حياة الإنسان المكلف، فلماذا يا ترى يتمّ بعد انتهاء هذه المرحلة نفخ الأرواح جميعاً في الأجساد، والحال أنّ في ذلك نوعَ تقييدٍ لها وتضييق عليها لأن حياة الروح أرقى وأسمى حياة، أيكافأ الجميع بمكافأة واحدة! هذا لا يعقل إلا أنّ يكون الجميع قد رسبوا في امتحان المرحلة الأولى حتى تمّ سجن أرواحهم جميعاً داخل أسوار الجسد؟!

---

(1) قال المجلسي تعليقاً على كلام الشيخ المفيد: «وما ذكره من أنه لابد أن يذكر الانسان تلك الحالة فغير مسلم مع بعد العهد وتخلل حالة الجنينية والطفولية وغيرهما بينهما، ولا استبعاد في أن ينسيه اللّه تعالى ذلك، لكثير من المصالح، مع أنّا لا نذكر أكثر أحوال الطفولية، فأي استبعاد في نسيان ما قبلها». **بحار الأنوار**، ج 6، ص 255.

وما ذكرناه من عدم وجود رابط للحديث المذكور بعقدة التناسخ هو ما ذهب إليه بعض الأعلام[1].

الصنف الثالث: ما ورد حول عدم فناء الأرواح

ومما قد يتشبث به التناسخية لرأيهم: ما يُستفاد من بعض النصوص من عدم فناء الأرواح، فهذا يثبت جانباً من نظريتهم، لأنّهم يرون أنّ الأنفس لا تفنى بل تبقى وتتكرر في أشكال وصورٍ شتى.

وقبل أن نبيّن عدم صحة استدلالهم هذا، لا بدّ أن نشير إلى أنّه قد وقع الخلاف في فناء الأرواح بين المفيد والصدوق، كما وقع الخلاف بينهما في تقدم خلق الأرواح على الأجساد، ونحن ننقل كلام العلمين ثم نعلق عليه:

قال الصدوق: «واعتقادنا فيها (النفوس) أنها إذا فارقت الأبدان فهي باقية، منها منعمة، ومنها معذبة، إلى أن يردها اللّه تعالى بقدرته إلى أبدانها»[2].

وعلّق عليه الشيخ المفيد قائلاً: «فأمّا ما ذكره من أنّ الأنفس باقية فعبارة مذمومة ولفظ يضاد ألفاظ القرآن. قال اللّه تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[3]، والذي حكاه من ذلك وتوهمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا أنّ الأنفس لا يلحقها الكون والفساد، وأنها باقية، وإنّما تفنى وتفسد الأجسام المركبة، وإلى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ. وزعموا أن الأنفس لم تزل تتكرر في الصور والهياكل لم تحدث ولم تفن ولن تعدم، وأنّها باقية غير فانية، وهذا من أخبث قولٍ وأبعده من الصواب، وبما دونه في الشناعة والفساد شنع به الناصبة على الشيعة ونسبوهم إلى الزندقة، ولو عرف مثبته ما فيه لما تعرض له»[4].

وتعليقاً على كلام العلمين نقول:

---

(1) قال الشيخ الصافي: «ولا علاقة لهذا الاعتقاد (تقدم خلق الأرواح على الأجساد) بالتناسخ، لأن التناسخ هو عبارة عن تعلق الروح بالأجسام العنصرية المتعددة في هذه الدنيا، فهي تحل بعد فناء كل جسم بجسم آخر، وأن تظهر الحقيقة الواحدة في صور متعددة، وأن تنال في كل مرحلة جزاء المرحلة السابقة من ثواب أو عقاب، مع أن خلق الأرواح قبل الأجسام، يعني تعلق الروح منحصرا بجسم عنصري واحد، وهو غير الأرواح والأجسام الأخرى روحا وجسما. وهذا المعنى ممكن في حد نفسه دون أن نكون في صدد إثباته، وإن كان عند مثل الصدوق ثابتا فقد أخذه عن رجال كان لهم حذاقة وتتبع كامل للأخبار، ولا ينبغي قياسه على القول بالتناسخ!» **مجموعة الرسائل** للشيخ الصافي، ج 1، ص 310.

(2) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 47.

(3) سورة الرحمن، الآيتان: 26 ـ 27.

(4) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 88.

أولاً: إنّ بقاء الأرواح بعد الموت مما لا ينبغي إنكاره في الجملة، وهو مستفاد من القرآن الكريم، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ﴾[1].

وأمّا قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[2]، فهو لا ينفي البقاء ولو بعد الفناء، ومن الممكن الجمع بين الآيتين في أنّ الفناء بمعنى الموت حاصل لا محالة، بحكم الكلية المستفادة من قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، ثم بعد الفناء يبعث اللّه تعالى الأرواح من جديد لتعيش الحياة البرزخيّة الخاصة.

وربما كان نظر الآية الدالة على فناء كل من على الأرض إلى ما قبل القيامة، مقدمة لبعث العباد للحساب، قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾[3]، بناءً على أنّ المراد بالصعق[4] هو الفناء بمعناه العرفي المرادف للموت، لا بمعناه الفلسفي والكلامي المرادف للعدم، فإنّ الفناء بمعنى انعدام الموجود هو أمر مرفوض في مدرسة القرآن الكريم، الذي يرى أنّ الموت هو مقدمة الحياة الأبدية، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[5].

ثانياً: الظاهر أنّ الشيخ المفيد نفسه لا ينكر بقاء الأرواح بعد الموت إنكاراً كلياً، كيف وقد قال ببقاء بعضها[6]، ولذا علّق العلامة المجلسي على كلام المفيد قائلاً: «وأمّا القول ببقاء الأرواح فقد قال رحمه الله به في بعضها، فأي استبعاد في القول بذلك في جميعها؟ وما ذكره من الأخبار لا يدلُّ على فناء الأرواح الملهوِّ عنهم، بل على عدم إثابتها وتعذيبها»[7].

---

(1) سورة آل عمران،الآيتان: 169 ـ 170.
(2) سورة الرحمن، الآية: 26.
(3) سورة الزمر، الآية: 69.
(4) وقد يأتي الصعق بمعنى الغشية التي تصيب الحي، كما قال تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[الأعراف: 142].
(5) سورة العنكبوت، الآية: 64.
(6) كما في أرواح الأنبياء والأئمة عليهم السلام والصالحين من شيعتهم وأتباعهم قال: «وأما أحوالهم بعد الوفاة فإنهم ينقلون من تحت التراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهم جنة اللّه تعالى، فيكونون فيها أحياء يتنعمون إلى يوم الممات، يستبشرون بمن يلحق بهم من صالحي أممهم وشيعتهم، ويلقونه بالكرامات وينتظرون من يرد عليهم من أمثال السابقين من ذوي الديانات». واستشهد بهذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾[الأعراف: 169]، واستشهد في قصة مؤمن آل فرعون بالآية: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾[يس: 26 ـ 27]، **أوائل المقالات**، ص 72 ـ 73. وصرّح بهذا المعنى في **المسائل العكبرية** في أبواب «القول في أحوال المكلفين» و«القول في نزول الملكين» و«القول في تنعيم أصحاب القبور» أيضاً.
(7) **بحار الأنوار**، ج 6، ص 256.

ولهذا يُرجّح أنّ المفيد ـ عندما اعترض على الصدوق ـ قد فهم من كلامه نفي فناء الأنفس والأرواح مطلقاً ولو فناءً مؤقتاً، لتبعث بعد ذلك من جديد، إما بعد الموت أو قبل القيامة.

ولكن يمكن أن يقال للمفيد: إنّ الصدوق لا يظهر منه نفي الفناء كلياً ولو فناءً مؤقتاً، ولا أقل من أن كلامه ليس صريحاً في ذلك، كما قال المجلسي[1].

ثالثاً: إنّ تشبث التناسخية بفكرة بقاء الأرواح وعدم فنائها واستغلالها لإثبات مدعاهم لا يبرر إنكارها في حال قام الدليل عليها. على أنّ بقاء الأرواح وعدم فنائها لا يثبت صحة نظريّة التناسخيّة بقيودها المعروفة، لأنهم يرون أنّ الأرواح تنتقل من جسدٍ إلى آخر، إما في خط معنوي تصاعدي أو تنازلي، وذلك هو جنتها وجحيمها، بينما بقاء الأرواح التي نقول بها تعني أنه وبعد مفارقة الأرواح للأجساد فإنها تدخل الحياة البرزخية مقدمة ليوم المعاد.

ثالثاً: عالم الذر والمسخ، حجتان أخريان

ما تقدّم من حجج عقلية أو نقلية مثّل استدلالاً مباشراً للقول بالتناسخ وثمة استدلالات غير مباشرة على ذلك، وهي استدلالهم بما ورد بشأن عالم الذر، وما ورد في مسخ بعض الأقوام، ونعرض لها من خلال الوجهين التاليين:

الوجه الأول: ما ورد بشأن عالم الذر

وقد استدل التناسخية لإثبات مدعاهم بما دلّ على وجود عالم سابق على عالمنا، وهو عالم الذر، وأهميّة هذا الوجه وصلته ببحثنا تحتّم علينا التوسع قليلاً في درسه، ولا سيما بملاحظة ما سيأتي من شهادة الشيخ المفيد بأنّ أخبار استنطاق بني آدم في الذر وأخذ العهد والميثاق عليهم هي من أخبار التناسخية.

وهذا بيان موجز حول عالم الذر ومدى صحة الاستدلال به لقول التناسخية:

أ ـ ما المقصود بعالم الذر؟

المقصود بعالم الذر أنّ بني الإنسان قبل مجيئهم إلى عالم الدنيا قد مروا في طور سابق من الخلق، كانوا فيه على شكل الذر، وقد تم أخذهم من ظهر أبيهم آدم، وفي ذلك العالم أخذ عليهم العهد وأشهدوا على الاعتراف بربوبية اللّه تعالى فاعترفوا وأقروا. يقول العلامة الشهرستاني: «في الناس أناسٌ يعتقدون أنّ البشر من قبل أن يخلقوا خلقتهم هذه، كانوا على كثرتهم ذوي حظ

---

(1) قال: «وإنْ كان الطعن على الصدوق في أنه يتضمن كلامه أنّه لا يفني اللّه الأرواح في وقت من الأوقات، فليس كلامه مصرحاً بذلك». **بحار الأنوار**، ج 6، ص 256.

من الوجود، ولكن على قدر الذر أو أصغر ويسمون الوطن الذي كانوا فيه على هذه الصفة «عالم الذر» و«عالم الميثاق» و«يوم الألست» بمناسبة خطاب اللّه لهم وهم ذر بقوله: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[1]»[2].

وقد مرّ سابقاً قول بعضهم إنّ عالم الذر هو نفسه عالم الأظلة، وهو عالم يسبق عالم الدنيا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن البعض قد أنهى العوالم التي تسبق عالمنا هذا إلى عشرة، وأهمها:

- «عالم الأنوار الأولى، أو عالم الأشباح، وهو أول ظلال أو فيء خلقه اللّه تعالى من نور عظمته، وهو نور نبينا وآله صلى اللّه عليه وعليهم.
- عالم الأظلة، الذي تمّ فيه خلق جميع الناس وتعارفهم.
- عالم الذر، الذي أخذ فيه الميثاق على الناس، وتدل الأحاديث على أنه عالم الأظلة نفسه أو مرتبط به بنحو من الارتباط.
- عالم الطينة، التي خلق منها الناس»[3].

وتعليقنا على ذلك:

أولاً: إنّ إثبات عالم أساسي من العوالم التي مرّ عليها الإنسان في مسيرته المفترضة والمزعومة إلى عالم الدنيا، وهو عالم قد ترك بصماته على شخصية الإنسان إلى يومنا هذا، وله كامل الموضوعية في كفر الإنسان أو إيمانه أو طاعته أو عصيانه في عالمنا هذا، إنّ إثبات عالم بهذه الخطورة والأهمية بالاستناد إلى أخبار الآحاد هو أمر مرفوض، ولا أقل من أن ذلك في غاية البعد، ولا سيما إذا لم تتم الإشارة الواضحة إليه في القرآن الحكيم، كما تمت الإشارة إلى عوالم أخرى سابقة، كعالم الأجنة، أو لاحقة كعالم الآخرة، وما ذكر من دلالة بعض الآيات عليه سيأتي النقاش فيه.

ثانياً: ذُكر في تعداد مصنفات غير واحد من المتقدمين كتاب باسم: «الأظلة». ورد ذلك في رجال النجاشي في ترجمة أربعة أشخاص، وثلاثة منهم ضعفوا. وهم عبدالرحمن بن كثير الهاشمي الضعيف «ووصف كتابه بقوله: «وكتاب الأظلة كتاب فاسد مختلط»[4]، وعلي بن أبي

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.
(2) **هامش تصحيح الاعتقاد**، ص 83. وقد نقل ذلك عن **مجلة المرشد**، ص 120.
(3) **العقائد الإسلامية**، ج 1، ص 64، **وجواهر التاريخ**، ج 1، ص 19.
(4) **رجال النجاشي**، ص 235.

صالح[1]، ومحمد بن سنان[2]، وأما الرابع الثقة، فهو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي[3]. وبصرف النظر عن ذلك، فإننا لم نعلم محتويات هذه الكتب لنحكم عليها.

ثالثاً: يجدر بنا أن نتوقف ملياً عند كلام الشيخ المفيد في المسائل السروية بشأن عالم الأشباح، يقول: «إنّ الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها، وقد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهذوا فيما أثبتوه منه في معانيها، وأضافوا ما حوته الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق وتخرصوا الباطل بإضافتها إليهم..»[4].

إنّ هذا الكلام مهم للغاية، وهو يشير إلى سلوك خطير للغلاة، وهو تشبثهم ببعض الأخبار ليبنوا عليها أباطيل كبيرة وكثيرة، وكما يقول المثل: «ليصنعوا من الحبة قبة»، وهذا أمر لاحظناه في تعاملهم مع كثير من النصوص المتقدمة في بحث التناسخ، وسنلاحظه فيما يأتي.

ب ـ عالم الذر في القرآن والسُّنة

وأساس القول بوجود عالم الذر هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[5]. حيث فُسِّرت هذه الآية بـ«أنّ اللّه تعالى أخرج ذرية آدم من صلبه، كهيئة الذر، فعرضهم على آدم، وقال: إنّي آخذ على ذريتك ميثاقهم، أن يعبدوني، ولا يشركوا بي شيئاً، وعليّ أرزاقهم، ثم قال لهم: ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أنك ربنا. فقال للملائكة: اشهدوا. فقالوا: شهدنا. وقيل: إن اللّه تعالى جعلهم فهماء عقلاء، يسمعون خطابه ويفهمونه، ثم ردهم إلى صلب آدم، والناس محبوسون بأجمعهم حتى يخرج كل من أخرجه اللّه في ذلك الوقت، وكل من ثبت على الإسلام فهو على الفطرة الأولى، ومن كفر وجحد، فقد تغير عن الفطرة الأولى، عن جماعة من المفسرين، ورووا في ذلك آثاراً بعضها مرفوعة، وبعضها موقوفة، ويجعلونها تأويلاً للآية»[6].

---

(1) قال النجاشي: «ولم يكن بذاك في المذهب والحديث، وإلى الضعف ما هو»، ثم ذكر مصنفاته، ومنها كتاب الأظلة، **رجال النجاشي**، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ص 328.

(3) المصدر نفسه، ص 82.

(4) **المسائل السروية** ص37.

(5) سورة الإعراف، الآية: 172 ـ 173.

(6) **مجمع البيان**، ج 4، ص 390. وسيأتي نقل ردّه على هذا التفسير.

واستشهد القائلون بهذا التفسير ببعض الأخبار، منها:

صحيحة زُرَارَة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام): «.. وسَأَلْتُه عَنْ قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيَ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ الآيَةَ، قَالَ: أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَه إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَّفَهُمْ وأَرَاهُمْ نَفْسَه ولَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه، وقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ خَالِقُه كَذَلِكَ قَوْلُه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[1]»[2].

وفي صحيحة أخرى لزُرَارَةَ «أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّه جَلَّ وعَزَّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيَ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ؟ فَقَالَ: ـ وأَبُوه يَسْمَعُ (عليه السلام) ـ: حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ تُرَابِ التُّرْبَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ (عليه السلام) فَصَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ الْعَذْبَ الْفُرَاتَ ثُمَّ تَرَكَهَا أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ثُمَّ صَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ الْمَالِحَ الأُجَاجَ فَتَرَكَهَا أَرْبَعِينَ صَباحاً فَلَمَّا اخْتَمَرَتِ الطِّينَةُ أَخَذَهَا فَعَرَكَهَا عَرْكاً شَدِيداً فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ مِنْ يَمِينِه وشِمَالِه وأَمَرَهُمْ جَمِيعاً أَنْ يَقَعُوا فِي النَّارِ فَدَخَلَ أَصْحَابُ الْيَمِينِ فَصَارَتْ عَلَيْهِمْ بَرْداً وسَلَاماً وأَبَى أَصْحَابُ الشِّمَالِ أَنْ يَدْخُلُوهَا»[3].

هذا عند الشيعة، وأما عند السُّنة، فقد روى ابن عبد البر بسنده عن نعيم بن ربيعة، قال: «كنت عند عمر بن الخطاب إذ جاءه رجل فسأله عن هذه الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيَ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ قال: فقال عمر: كنت[4] النبي (ص) إذ جاءه رجل فسأله عنها؟ فقال النبي (ص): خلق اللّه آدم ثم استخرج منه ذرية من هو كائن منهم إلى يوم القيامة، فقال لطائفة منهم: هؤلاء للجنة خلقتهم وقال لطائفة: هؤلاء للنار خلقتهم، فمن خلقه اللّه للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يميته على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة، ومن خلقه للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يميته على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله به النار».

ثم قال ابن عبد البر بعد نقل الخبر: «وجملة القول في هذا الحديث أنه حديث ليس إسناده بالقائم، لأن مسلم بن يسار ونعيم بن ربيعة جميعاً غير معروفين بحمل العلم، ولكن معنى هذا الحديث قد صحّ عن النبي (ص) من وجوه كثيرة ثابتة يطول ذكرها من حديث عمر بن الخطاب

---

(1) سورة لقمان، الآية: 25.
(2) **الكافي**، ج 2، ص 13، ورواه الصدوق في **كتاب التوحيد**، ص 330.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 7.
(4) الظاهر سقوط حرف «مع» أو ظرف «عند». أو ما إلى ذلك.

وغيره»[1]. وهذا الخبر ظاهر في أنّ عمل الإنسان بعمل أهل الجنة أو النار ليس نتيجة اختياره، بل هو مجبر عليه.

هذه بعض الأخبار الواردة في تفسير الآية بشكل صريح وهي تتضمن شيئاً من التفصيل حول عالم الذر، وثمة أخبار أخرى تتحدث عن عالم الذر دون ذكر للآية صريحاً، منها خبر هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه (ع) «فِي قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَـٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ يَعْنِي فِي الْمِيثَاقِ ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا﴾[2] قَالَ: الإِقْرَارُ بِالأَنْبِيَاءِ والأَوْصِيَاءِ وأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) خَاصَّةً، قَالَ: لَا يَنْفَعُ إِيمَانُهَا لأَنَّهَا سُلِبَتْ»[3]. والخبر المذكور قد ربط اختيار العباد في دار الدنيا للإيمان أو الكفر، أو الإقرار بالنبوة والولاية أو إنكارهما بما كان عليه موقفهم يوم الذر.

ومنها: الخبر الصحيح عن الإمام الصادق (ع): «والْقَائِمُ الْمُرْتَجَى اصْطَفَاه اللَّه بِذَلِكَ واصْطَنَعَه عَلَى عَيْنِه فِي الذَّرِّ حِينَ ذَرَأَه وفِي الْبَرِيَّةِ حِينَ بَرَأَه ظِلاًّ قَبْلَ خَلْقِ نَسَمَةٍ عَنْ يَمِينِ عَرْشِه مَحْبُوّاً بِالْحِكْمَةِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَه اخْتَارَه بِعِلْمِه وانْتَجَبَه لِطُهْرِه..»[4].

ومنها ما رواه الكليني أيضاً عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه (ع): كَيْفَ أَجَابُوا وهُمْ ذَرٌّ؟ قَالَ: جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوه يَعْنِي فِي الْمِيثَاقِ»[5].

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً بسنده عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: «كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ: إِنَّ اللَّه أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا وهُمْ ذَرٌّ يَوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ بِالإِقْرَارِ لَه بِالرُّبُوبِيَّةِ ولِمُحَمَّدٍ (ص) بِالنُّبُوَّةِ وعَرَضَ اللَّه جَلَّ وعَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص) أُمَّتَه فِي الطِّينِ وهُمْ أَظِلَّةٌ وخَلَقَهُمْ مِنَ الطِّينَةِ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا آدَمُ وخَلَقَ اللَّه أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَبْدَانِهِمْ بِأَلْفَيْ عَامٍ وعَرَضَهُمْ عَلَيْه وعَرَّفَهُمْ رَسُولَ اللَّه (ص) وعَرَّفَهُمْ عَلِيّاً ونَحْنُ نَعْرِفُهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»[6].

واستناداً إلى هذه الأخبار تبنى جمع من علماء المسلمين[7] على اختلاف مذاهبهم وجود عالم الذر، وقد أخذ العهد والميثاق على جميع الناس، ونقل عن بعضهم قوله: «إنّي لأعهد الميثاق

---

(1) **التمهيد**، ج 6، ص 6.
(2) سورة الأنعام، الآية: 158.
(3) **الكافي**، ج1، ص 428.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 204.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 12.
(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 437.
(7) قال الفخر الرازي: «وهو مذهب المفسرين وأهل الأثر». **التفسير الكبير**، ج 15، ص 46.

الذي أخذه اللّه تعالى عليّ في عالم الذر، وإني لأرعى أولادي من هذا الوقت إلى أن أخرجهم اللّه إلى عالم الشهود والظهور»[8].

وقد ذهب السيد الخوئي إلى الاعتراف بعالم الذر مؤكداً أنّه صحيحٌ على إجماله ولا يُعلم تفصيله، فقد أفاد أنّ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[9] ناظر إلى عالم الذر، حيث اعتبر أنّ المراد بالعهد فيها «عهد اللّه على العباد الذي عهد عليهم في عالم الذر»[10].

وقد سئل السيد الخوئي: هل صحيح ما يذكر عن عالم الذر وكيف هو؟ فأجاب: «نعم، صحيح أصله على إجماله، وغير معلوم تفصيله»[11].

ج ـ الملاحظات على التفسير المذكور

وقد أورد النافون لعالم الذر العديد من الملاحظات والمناقشات على التفسير المذكور للآية، ويمكن إرجاع الملاحظات إلى صنفين:

الأول: ملاحظات على تفسير الآية بما ذكر.

الثاني: ملاحظات على الاستدلال بالروايات على ذلك.

أما الصنف الأول، من الملاحظات فيمكن أن تُذكر فيه ملاحظتان أساسيتان:

الملاحظة الأولى: إنّ ظاهر الآية لا يساعد على التفسير المذكور في الأخبار، بل هو ينافي ظاهرها في أكثر من جهة، **فمن جهة أولى،** نجد أنّ الآية الكريمة صريحة بأنّ الذرية أُخذت من ظهور بني آدم[12] لا من ظهر آدم عليه السلام نفسه، بينما التفسير المذكور ـ وهو المأخوذ من الروايات ـ يقول بأخذِهم من ظهر آدم نفسه، كما أنّ الآية صرحت أنّ المأخوذ من الظهور هو «ذرياتهم»، وليس ذرية آدم كما يظهر من الأخبار، فلو كان الكلام عن آدم لقيل من «ظهره»، و«ذريته»، قال الطبرسي مشيراً إلى هذه الملاحظة: «وردّ المحققون هذا التأويل وقالوا: إنه مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه،

---

(8) **حاشية رد المحتار** لابن عابدين، ج 1، ص 57.

(9) سورة يس، الآية: 60.

(10) **مصباح الفقاهة،** ج 4، ص 33.

(11) **صراط النجاة،** ج 1، ص 469.

(12) قال سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾ وقوله: ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ بدل من قوله: ﴿بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ فيكون المقصود: وإذ أخذ ربك من ظهور بني آدم، وإلى هذا أشار المفسرون، راجع على سبيل المثال: **التفسير الكبير،** ج 15، ص 47.

لأنه تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[1]، ولم يقل من آدم، وقال، ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾[2]، ولم يقل من ظهره، وقال: (ذريتهم)، ولم يقل ذريته»[3]. وإلى ذلك فإن الآية ظاهرة في إقرار الجميع بما أخذ عليهم في الميثاق دون استثناء، بينما ظاهر غير واحد من الأخبار أن الناس انقسموا فمنهم من آمن وأقرّ، ومنهم من أنكر وكفر.

ومن جهة ثانية، فإن المستفاد من التعليل الثاني في الآية، أنّ اللّه تعالى إنما فعل ذلك حتى لا يتعللوا بشرك الآباء، وهذا لا يشمل أولاد آدم أيضاً لانتفاء الشرك في أبيهم عليه السلام. قال الفخر الرازي: «أنه تعالى حكى عن أولئك الذرية أنهم قالوا: ﴿إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ﴾[4] وهذا الكلام [لا] يليق بأولاد آدم، لأنه عليه السلام ما كان مشركاً»[5].

ولكن هذه الملاحظة قد ردّها بعض المفسرين، أما ما ذكر في الجهة الثانية، فردّه سهل وميسور، وذلك أنّه لا ضير في عدم شمول التعليل لأولاد آدم الصلبيين، لأن المقصود هو قطع عذر من يتعلل بشرك الآباء من بني آدم، وليس بالضرورة أن يكون عذراً عاماً ويتعلل به كل أحدٍ حتى ممن لم يشرك آباؤهم، كالأبناء الصلبيين لآدم، بل خصوص من يختار الشرك أو الكفر على الإيمان[6].

وأما ما ذكر في الجهة الأولى، فقد أورد عليه بأنّ فرض إخراج الذرية من ظهور بني آدم ـ كما نصت الآية ـ هو بنفسه يتضمن إخراجهم من صلب آدم عليه السلام، فلا تنافي بين الآية والرواية، والآية ليست ساكتة عن إخراج الذرية من صلب آدم، بل هي متضمنة لذلك[7].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

(2) سورة الأعراف، الآية: 172.

(3) **مجمع البيان**، ج 4، ص 391.

(4) سورة الأعراف، الآية: 173.

(5) **التفسير الكبير**، 15، ص 47. وراجع: **مجمع البيان**، ج 4، ص 391.

(6) قال السيد الطباطبائي في الإشارة إلى هذا الرد: «عدم شمول الآية لأولاد آدم من صلبه لعدم وجود آباء مشركين لهم وكذا بعض من عداهم فلا يضر شيئاً لأن مراد الآية أن اللّه سبحانه إنما فعل ذلك لئلا يقول المشركون يوم القيامة: ﴿إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا﴾ لا أن يقول كل واحد واحد منهم: «إنما أشرك آبائي» فهذا مما لم يتعلق به الغرض البتة، فالقول قول المجموع من حيث المجموع لا قول كل واحد، فيؤول المعنى إلى أنا لو لم نفعل ذلك لكان كل من أردنا إهلاكه يوم القيامة يقول: لم أشرك أنا وإنما أشرك من كان قبلي ولم أكن إلا ذرية وتابعاً لا متبوعاً»، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 314.

(7) قال السيد الطباطبائي في بيان هذا الرد: «إن الآية غير ساكتة عن إخراج ولد آدم لصلبه من صلبه، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ كاف وحده في الدلالة عليه فإن فرض بني آدم فرض إخراجهم من صلب آدم من غير حاجة إلى مؤونة زائدة، ثم إخراج ذريتهم من ظهورهم بإخراج أولاد الأولاد=

إن قلت: إنّ هذا صحيح لو كنا في صدد تفسير الآية وحدها وبغض النظر عما ورد في بيانها من الأخبار، فعندئذٍ يمكن الحديث عن إنّ إخراج الذرية في عالم الميثاق من ظهور بني آدم يتضمن بنفسه إخراج أولاد آدم من ظهره، بيد أنّ الكلام هو في ملاحظة المستفاد من الأخبار الواردة في مقام تفسير الآية، وبهذا اللحاظ لا مفر من القول بأن ما تضمنته الأخبار لا ينسجم مع ظاهر الآية، لأنّ المستفاد منها أنّ إخراج الذرية كان من صلب آدم نفسه، بينما الآية واضحة الدلالة على إخراج الذراري من ظهور بني آدم.

وأجيب على ذلك: إنّ الأخبار هي «في مقام شرح القصة [الواردة في الآية] لا في مقام تفسير ألفاظ الآية حتى يورد عليها بعدم موافقة الكتاب أو مخالفته»[1].

أقول: إنّ دفعه للمنافاة بين الآية والرواية بما ذكر، إنما يصح في بعض الروايات، كما في صحيحة زرارة الأولى المتقدمة، وأما أذا أخذنا صحيحته الثانية بعين الاعتبار، فالمنافاة بينها وبين الآية بل وسائر الأخبار متحققة لا محالة، لأنها تفترض أن الذرية التي أخذ عليها العهد لم تؤخذ لا من ظهر آدم ولا من ظهر ذريته، وإنما أخذت من الطينة التي خلق منها آدم، وحمل الطينة على ظهر آدم تفسير مجاف للظاهر.

الملاحظة الثانية: إنّ التفسير المذكور لا يتوافق مع أحكام العقل، وقد طرح العلامة الطباطبائي أكثر من وجه عقلي لإبطال عالم الذر[2]،...

= من صلب الأولاد، وهكذا، ويتحصل منه أن اللّه أخرج أولاد آدم لصلبه من صلبه ثم أولادهم من أصلابهم ثم أولاد أولادهم من أصلاب أولادهم حتى ينتهي إلى آخرهم نظير ما يجري عليه الأمر في هذه النشأة الدنيوية التي هي نشأة التوالد والتناسل». **تفسير الميزان**، ج 8، ص 313.

(1) **الميزان**، ج 8، ص 314.

(2) والوجوه المطروحة في كلامه يمكن إنهاؤها إلى خمسة، قال:

1. «كيف الطريق إلى إثبات أن ذرة من ذرات بدن زيد ـ وهو الجزء الذري الذي انتقل من صلب آدم من طريق نطفته إلى ابنه ثم إلى ابن ابنه حتى انتهى إلى زيد ـ هو زيد بعينه، وله إدراك زيد وعقله وضميره وسمعه وبصره، وهو الذي يتوجه إليه التكليف، وتتم له الحجة، ويحمل عليه العهود والمواثيق، ويقع عليه الثواب والعقاب؟ وقد صح بالحجة القاطعة من طريق العقل والنقل أن إنسانية الانسان بنفسه التي هي أمر وراء المادة حادث بحدوث هذا البدن الدنيوي، وقد تقدم شطر من البحث فيها.

2. على أنه قد ثبت بالبحث القطعي أن هذه العلوم التصديقية البديهية والنظرية منها التصديق بأن له رباً يملكه ويدبر أمره تحصل للانسان بعد حصول التطورات والجميع تنتهي إلى الإحساسات الظاهرة والباطنة، وهي تتوقف على وجود التركيب الدنيوي المادي فهو حال العلوم الحصولية التي منها التصديق بأن له رباً هو القائم برفع حاجته.

3. على أن هذه الحجة إن كانت متوقفة في تمامها على العقل والمعرفة معاً فالعقل مسلوب عن الذرة حين أرجعت إلى موطنه الصلبي حتى تظهر ثانياً في الدنيا، وإن قيل إنه لم يسلب عنها ما تجري في=

بالتفسير المتقدم المشهور[1]، ونحن نكتفي بذكر واحد من الوجوه التي تردد ذكرها على ألسنة كثير من النفاة لعالم الذر وسجلت في كتبهم، وهو أنّ الميثاق الذي أُخذ على الإنسان في عالم الذر حيث إنّه بغرض الاحتجاج به عليه يوم القيامة، كما هو صريح قوله: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[2] فلا بدّ أن يكون (أي الميثاق) حاضراً في ذهن الإنسان في دار التكليف، أما الميثاق الذي يزول من ذاكرة البشر فلا معنى للاحتجاج به عليهم، وإدانتهم على مخالفته، وحيث إنّ الناس بأجمعهم أو معظمهم لا يستذكرون هذا الميثاق، فهذا يعني أنه لا وجود له بالمعنى المذكور. ودعوى نسيانهم له لا تجدي نفعاً في دفع غائلة الإشكال، لأنّ النسيان عذر لصاحبه، فلا

= الأصلاب والأرحام فهو مسلوب عن الإنسان ما بين ولادته وبلوغه أعني أيام الطفولية. ويختل بذلك أمر الحجة على الإنسان، وإن كانت غير متوقفة عليه بل يكفي في تمامها مجرد حصول المعرفة فأي حاجة إلى الإشهاد وأخذ الميثاق وظاهر الآية أن الإشهاد وأخذ الميثاق إنما هما لأجل إتمام الحجة فلا محالة يرجع معنى الآية إلى حصول المعرفة فيؤول المعنى إلى ما فسرها به المنكرون...

4. على أن هذا العقل الذي لا تتم حجة ولا ينفع إشهاد ولا يصح أخذ ميثاق بدونه حتى في عالم الذر المفروض هو العقل العملي الذي لا يحصل للإنسان إلا في هذا الظرف الذي يعيش فيه عيشة اجتماعية فتتكرر عليه حوادث الخير والشر، وتهيج عواطفه وإحساساته الباطنية نحو جلب النفع ودفع الضرر فتتعاقب عليه الأعمال عن علم وإرادة فيخطئ ويصيب حتى يتدرب في تمييز الصواب من الخطأ، والخير من الشر، والنفع من الضر والظرف الذي يثبتونه أعني ما يصفونه من عالم الذر ليس بموطن العقل العملي إذ ليس فيه شرائط حصوله وأسبابه. ولو فرضوه موطناً له وفيه أسبابه وشرائطه كما يظهر مما يصفونه تعويلاً على ما في ظواهر الروايات.. كان ذلك إثباتاً لنشأة طبيعية قبل هذه النشأة الطبيعية في الدنيا نظير ما يثبته القائلون بالأدوار والأكوار واحتاج إلى تقديم كينونة ذرية أخرى تتّم بها الحجة على من هنالك من الإنسان لأن عالم الذر على هذه الصفة لا يفارق هذا العالم الحيوي الذي نحن فيه الآن فلو احتاج هذا الكون الدنيوي إلى تقديم إشهاد وتعريف حتى يحصل المعرفة وتتم الحجة لاحتاج إليه الكون الذري من غير فرق فارق البتة.

5. على أن الانسان لو احتاج في تحقق المعرفة في هذه النشأة الدنيوية إلى تقدم وجود ذري يقع فيه الإشهاد ويوجد فيه الميثاق حتى تثبت بذلك المعرفة بالربوبية لم يكن في ذلك فرق بين إنسان وإنسان فما بال آدم وحواء استثنيا من هذه الكلية؟ فإن لم يحتاجا إلى ذلك لفضل فيهما أو لكرامة لهما ففي ذريتهما من هو أفضل منهما وأكرم! وإن كان لتمام خلقتهما يومئذ فأثبتت فيهما المعرفة من غير حاجة إلى إحضار الوجود الذري فلكل من ذريتهما أيضاً خلقة تامة في ظرفه الخاص به فلم لم يؤخر إثبات المعرفة فيهم ولهم إلى تمام خلقتهم بالولادة حتى تتم عند ذلك الحجة وأي حاجة إلى التقديم؟».

راجع: **تفسير الميزان**، ج 8، ص 315 ـ 317.

(1) وقد اختار رأياً خاصاً في تفسير الآيات، وهي أنها ـ بالإضافة إلى طائفة أخرى من الآيات ـ ناظرة إلى عالم الملكوت، وهو عالم مواز لعالمنا هذا وسابق عليه، السبقَ الذي في قوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، وقد حاول بناءً على رأيه هذا دفع الإشكالات التي سجلها على رأي كل من المثبتين والنافين لعالم الذر، ويمكن للمهتم مراجعة رأيه مفصلاً في كتابه: **الميزان في تفسير القرآن**، ج 8، ص 320 ـ 321.

(2) سورة الأعراف، الآية: 172.

يدان عليه، لأن «كل ما غلب اللّه عليه فهو أولى بالعذر»[1]، وأي فائدة من أخذ ميثاق على العباد في عالم الذر، ومن ثم خلقهم بطريقة تنسيهم ذاك الميثاق، ثم إدانتهم على مخالفته، وهل هذا إلا الظلم بعينه! وقد تنزه اللّه تعالى عنه. قال الطبرسي: «أيضاً فإن هذه الذرية المستخرجة من صلب آدم، لا يخلو إما أن جعلهم اللّه عقلاء، أو لم يجعلهم كذلك، فإن لم يجعلهم عقلاء، فلا يصح أن يعرفوا التوحيد، وأن يفهموا خطاب اللّه تعالى، وإن جعلهم عقلاء وأخذ عليهم الميثاق، فيجب أن يتذكروا ذلك، ولا ينسوه، لأن أخذ الميثاق لا يكون حجة على المأخوذ عليه، إلا أن يكون ذاكراً له، فيجب أن نذكر نحن الميثاق، ولأنه لا يجوز أن ينسى الجمع الكثير، والجم الغفير من العقلاء شيئاً كانوا عرفوه وميزوه، حتى لا يذكره واحد منهم، وإن طال العهد، ألا ترى أن أهل الآخرة يعرفون كثيراً من أحوال الدنيا، حتى يقول أهل الجنة لأهل النار: ﴿أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا﴾[2] ولو جاز أن ينسوا ذلك مع هذه الكثرة، لجاز أن يكون اللّه تعالى، قد كلف الخلق فيما مضى، ثم أعادهم إما ليثيبهم وإما ليعاقبهم، ونسوا ذلك، وذلك يؤدي إلى التجاهل، وإلى صحة مذهب التناسخية»[3].

وهذه الملاحظة قد ردها المثبتون لعالم الذر بأنّ «نسيان الموقف وخصوصياته لا يضرّ بتمام الحجة، وإنّما المضر نسيان أصل الميثاق وزوال معرفة وحدانية الرب تعالى، وهو غير منسي ولا زائل عن النفس، وذلك يكفي في إتمام الحجة»[4].

ولكن يمكن التعليق عليه بأنّ هذا القدر وإن كان كافياً بدفع الإشكال حول عدم اكتمال الحجة على العباد، ولكنه قد يوقعنا في محذور آخر، وهو أنه إذا كان البناء على نسيان الموقف وخصوصياته، وما سيبقى حاضراً في أذهانهم هو أصل أخذ الميثاق عليهم ومعرفة وحدانية الرب تعالى، فما الموجب لهذا الموقف وما هي الحكمة منه؟ أعني إخراجهم على شكل الذر من ظهور آبائهم منذ خلق آدم، ثم أخذ العهد والميثاق عليهم، وهل هو إلا لغو أو عمل لا داعي له، إذ إنّ أخذ الميثاق عليهم عند خلقهم وعند انعقاد نطفهم أو عند بث الروح فيهم، أو جعلهم مفطورين على معرفة اللّه تعالى، يكفي للاحتجاج عليهم، ولا يعطيهم عذراً للتعلل بأننا لا نستذكر أخذ الميثاق علينا في عالم الذر.

وما ذكرناه قبل قليل عن عدم جداوئية أخذ الميثاق مع البناء تكوينياً على نسيان العباد له، هو

---

(1) كما ورد في الخبر المعتبر عن أبي عبد اللّه عليه السلام، **الكافي**، ج 3، ص 413، ورواه بسند آخر، **الكافي**، ج 3، ص 412، ورواه في **من لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 363.
(2) سورة الأعراف، الآية: 44.
(3) **مجمع البيان**، ج 4، ص 391.
(4) نقل هذا الرد عنهم السيد الطباطبائي في **تفسير الميزان**، ج 8، ص 313.

بنفسه يصلح لردّ ما بَرر به البعض النسيان المذكور بأنّ مرجعه: إمّا إلى تقلّب النفس في «الأطوار المختلفة، أو لعدم القوى البدنية، أو كون تلك القوى قائمة بما فارقته من الأجساد المثالية، أو لإذهاب اللّه تعالى عنها تذكر هذه الأمور لنوع من المصلحة، كما ورد أنّ التذكر والنسيان منه تعالى، مع أنّ الإنسان لا يتذكر كثيراً من أحوال الطفولية والولادة»[1]. إن هذه التبريرات غير مقنعة، لأن المفروض أنّ ما جرى في عالم الذر وموقف الإنسان فيه من قضية الإيمان أو الكفر سيحسم مساره في دار التكليف وهي الدنيا وسيحدد مصيره في الآخرة، وعليه، فلا يقاس بنسيان ما جرى معه في مرحلة الطفولة، لأنّها مرحلة عدم التكليف ولا يترتب على تذكر ما جرى فيها أثر يتصل بالمصير.

وأما الصنف الثاني من الملاحظات[2]، فهو ما يمكن تسجيله على خصوص الأخبار الواردة في بيان عالم الذر، وهي أخبار قد تكون كفيلة بإثباته، فيما لو صرفنا النظر عن الملاحظات، وهي ما يلي:

الملاحظة الأولى: أنّ الأخبار متنافية فيما بينها، فالصحيحة الأولى لزرارة ـ كما لاحظنا ـ تنص على أنه تعالى «أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَه إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ»، بينما الصحيحة الثانية لزرارة، تنص على «أَنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ تُرَابِ التُّرْبَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ عليه السلام فَصَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ الْعَذْبَ الْفُرَاتَ ثُمَّ تَرَكَهَا أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ثُمَّ صَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ الْمَالِحَ الأُجَاجَ فَتَرَكَهَا أَرْبَعِينَ صَبَاحاً، فَلَمَّا اخْتَمَرَتِ الطِّينَةُ أَخَذَهَا فَعَرَكَهَا عَرْكاً شَدِيداً فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ»، فإخراج الذرية طبقاً لما جاء في هذه الصحيحة ليس من صلب آدم عليه السلام، وإنما من التربة التي خلق منها آدم عليه السلام. والصحيحة الثانية لا تنافي الأولى فحسب، بل تنافي ظاهر القرآن في أنه تعالى أخرج الذرية من ظهور الآباء.

الملاحظة الثانية: إنّ بعض الأخبار ـ كما لاحظنا ـ قد فسرت إيمان العبد أو كفره في الدنيا، باعتباره نتيجة لموقفه في عالم الميثاق، وهذا المضمون وبصرف النظر عن ضعف الخبر[3] لا مجال للأخذ به ولا الموافقة عليه، قال العلامة أبو الحسن الشعراني: «.. وأما عدم الإيمان في الميثاق وأن كل مَن لم يؤمن في عالم الذر فلا بد أن لا يؤمن في الدنيا وإن آمن فلا بد أن يسلب عنه الإيمان

(1) **مرآة العقول**، ج 9، ص 25.

(2) أورد الفخر الرازي اثنتي عشرة حجة للنافين لعالم الذر، ولا يخفى أنّ بعضها ضعيف، كما يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر، راجع: **التفسير الكبير**، ج 15، ص 47 وما بعدها، وقد فند السيد الطباطبائي أهم تلك الحجج، وأورد عدة حجج عقلية لنفي عالم الذر طبقاً لتفسير المثبتين له، راجع **تفسير الميزان**، ج 8، ص 315 ـ 317.

(3) في سنده مجاهيل، راجع **مرآة العقول**، ج 5، ص 105.

فشيء يخالف القرآن إن فسّر قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] بما في عالم الذر، لأنَّ صريح الآية المزبورة أن جميع الناس آمنوا وقالوا بلى ولم يكن هناك كافر أصلاً ومع ذلك فيخالف العدل الإلهي وهو مذهب أهل البيت، ولا يزال علماء مذهبنا يطعنون على مخالفيهم بالجبر وبذلك ملؤوا كتبهم في الكلام والتفاسير فكيف يمكن الالتزام بأن مَن لم يؤمن في عالم الذر بأمير المؤمنين عليه السلام فلا بدّ أن لا يؤمن به في الدنيا وهل هذا إلّا ظلم وجبر؟! واتفق العقلاء أن دار التكليف هي الدنيا لا عالم الذر وأن الأنبياء والأئمة مأمورون بهدايتنا وإرشادنا في الدنيا إذ ليس للإنسان إلّا ما سعى في الدنيا فإذا كان الأمر قد حتم في عالم الذر فلا فائدة في بعثة الأنبياء وإرسال الرسل في الدنيا. ومنيع بن الحجاج وعبد اللّه بن محمد اليماني كلاهما مجهولان»[2].

وما هو أشد غرابة منه، ما تضمنه الخبر المروي عن عمر عن رسول اللّه (ص)، حيث إنّه حسم مصير أهل النار وأهل الجنة منذ عالم الذر ليس حسماً مبنياً على علمه تعالى بعمل هؤلاء وهؤلاء في دار الدنيا ليكون مبرراً ومفهوماً ومنسجماً مع عدله، بل حسماً لا صلة له بعملهم أصلاً وإنما هو مبني على مشيئة اللّه تعالى، وقد جاء عملهم متفرعاً على تلك المشيئة، وهذا هو الظلم بعينه! فلاحظ قوله: «خلق اللّه آدم ثم استخرج منه ذرية من هو كائن منهم إلى يوم القيامة، فقال لطائفة منهم: هؤلاء للجنة خلقتهم، وقال لطائفة: هؤلاء للنار خلقتهم، فمن خلقه اللّه للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يميته على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة ومن خلقه للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يميته على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار».

إنّ ما تقدم من ملاحظات يمنع من الوثوق بكون المضمون الواصل إلينا منقولاً عن النبي (ص) وأهل بيته عليهم السلام بدقة، هذا إنْ لم يُشك في أصل صدوره عنهم، وذلك بملاحظة ما ذكر، معطوفاً على شهادة الفقيه الخبير الشيخ المفيد، حيث أفاد أنّ روايات الذر هي من أخبار التناسخية، مما ظاهره أنّها من وضعهم، الأمر الذي يزيدها وهناً على وهن، قال رحمه الله: «الأخبار التي جاءت بأن ذرية آدم عليه السلام استنطقوا في الذر فنطقوا، فأخذ عليهم العهد فأقروا، فهي من أخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل»[3].

د ـ كيف نفهم الآية؟

وقد تسأل: كيف نفهم الآية إذا لم تكن ناظرة إلى عالم الذر؟

والجواب: إنّ الآية تحكي كيفية خلق بني آدم وتناسل ذرياتهم من ظهورهم، (أخذُهم من

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

(2) **شرح أصول الكافي** ج 7 ص 103.

(3) **المسائل السروية**، ص 46.

ظهور آبائهم، جاء التعبير عنه في آية أخرى بالخروج من الصلب) وأخذ الميثاق عليهم، وذلك **بإشهادهم** على أنفسهم بأن لهم رباً محتاجون إليه، **وإقرارهم** بذلك ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[1] والإشهاد المذكور يمكن فهمه بأنه إشهاد تكويني متحقق بتزويد كل فردٍ منهم بفطرة مقرة باللّه تعالى وتقود إليه، ومتحقق أيضاً بإراءة كل فرد منهم دلائلَ باهرة من آيات صنع اللّه وعظيم قدرته، فإلفاتهم إلى هذه الدلائل هو نوع إشهاد لهم، وكذلك الحال في الإقرار، فهو إقرار تكويني وبلسان الحال. ودلالة الفعل أقوى من دلالة المقال، ولهذا جعل اللّه تعالى من خلقه علامة وحجة في غير آية من آيات الكتاب، قال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾[3]. باختصار: إنّ الفطرة في كل منا قد أخذ عليها خالقها عهداً وميثاقاً بالإيمان به تعالى والانقياد لربوبيته، والفطرة مقرة بالضعف وبالحاجة إلى الرب، وحتى على القول بعالم الذر فمن غير البعيد أن أخذ الإشهاد والإقرار كانا كذلك. والغرض من أخذ هذا الميثاق هو قطع عذر الإنسان وزعم أنه كان غافلاً أو أنّه قد تأثر ببيئة آبائه فتبعهم على شركهم، وما أشارت إليه هذه الآية يُعدّ حقيقة قرآنية أشارت إليها آيات أخرى من كتاب اللّه تعالى، وهي أنّ الإنسان مفطور على الإيمان باللّه تعالى وتوحيده، والربط بين هذه الآية وآية الفطرة هو ما صرح به في الحديث الصحيح عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنْ قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[4] مَا تِلْكَ الْفِطْرَةُ؟ قَالَ: هِيَ الإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّه حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[5] وفِيه الْمُؤْمِنُ والْكَافِرُ»[6].

وما ذكرناه ذهب إليه جمع من المفسرين[7] فاختاروا أنّ اللّه تعالى أخذ الميثاق فطرياً على الإنسان بعد إدراكه وتعريفه دلائل وجود اللّه من خلال ما ألهم من التوجه الفطري إلى اللّه تعالى، وإقراره بلسان الحال بذلك، قال الطبرسي: «إنّ المراد بالآية أن اللّه سبحانه، أخرج بني آدم من أصلاب آبائهم إلى أرحام أمهاتهم، ثم رقاهم درجة بعد درجة، وعلقة، ثم مضغة، ثم أنشأ كلاً منهم بشراً سوياً، ثم حياً مكلفاً، وأراهم آثار صنعه، ومكنهم من معرفة دلائله، حتى كأنه أشهدهم. وقال

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.
(2) سورة يس، الآية: 33.
(3) سورة يس، الآية: 37.
(4) سورة الروم، الآية: 30.
(5) سورة الأعراف، الآية: 172.
(6) **الكافي**، ج 2، ص 12.
(7) يرى الفخر الرازي أن هذا القول هو «قول أصحاب النظر وأرباب المعقولات»، **التفسير الكبير**، ج 15، ص 50.

لهم: ألست بربكم؟ فقالوا: بلى، هذا يكون معنى أشهدهم على أنفسهم: دلّهم بخلقه على توحيده، وإنما أشهدهم على أنفسهم بذلك، لما جعل في عقولهم من الأدلة على وحدانيته، وركب فيهم من عجائب خلقه، وغرائب صنعته، وفي غيرهم، فكأنه سبحانه بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم، فكانوا في مشاهدة ذلك وظهوره فيهم على الوجه الذي أراده اللّه، وتعذر امتناعهم منه، بمنزلة المعترف، المقر، وإن لم يكن هناك إشهاد صورة وحقيقة، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[1] وإن لم يكن منه سبحانه قول، ولا منهما جواب. ومثله قوله تعالى: ﴿شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾[2]، ومعلومٌ أن الكفار لم يعترفوا بالكفر بألسنتهم، لكنه لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكنون من دفعه، فكأنهم اعترفوا به»[3]، ومنه يتضح أنّ وجود عالم باسم عالم الذر قد سبق عالم الحياة الدنيا، وقد أخرج الناس فيه من ظهور آبائهم ثمّ أُخذ العهد عليهم بالإيمان فأقروا وشهدوا، هو موضع شك كبير، وليس عليه إجماع، فقد أنكره جمع من الأعلام[4]، وفسروا

---

(1) سورة فصلت، الآية: 11.

(2) سورة التوبة، الآية: 17.

(3) **مجمع البيان**، ج 4، ص 392، ذكره ولم يشر إلى تبنيه، ولكنه تبناه في **جوامع الجامع**، ج 1، ص 719.

(4) أقوال العلماء النافين لعالم الذر:

قال الشيخ المفيد: «شبهة في إنطاق الذر: فإن تعلق متعلق بقوله تبارك اسمه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172] فظن بظاهر هذا القول تحقق ما رواه أهل التناسخ والحشوية والعامة في إنطاق الذرية وخطابهم، وأنهم كانوا أحياء ناطقين. **فالجواب عنه**: إنّ هذه الآية من المجاز في اللغة، كنظائرها مما هو مجاز واستعارة، والمعنى فيها: أن اللّه تبارك وتعالى أخذ من كل مكلف يخرج من ظهر آدم، وظهور ذريته العهد عليه بربوبيته من حيث أكمل عقله ودله بآثار الصنعة على حدوثه، وأن له محدثاً أحدثه لا يشبهه، يستحق العبادة منه بنعمه عليه. فذلك هو أخذ العهد منهم، وآثار الصنعة فيهم هو إشهاده لهم على أنفسهم بأن اللّه تعالى ربهم. وقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ يريد به أنهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدوثهم اللازمة لهم، وحجة العقل عليهم في إثبات صانعهم، فكأنه سبحانه لما ألزمهم الحجة بعقولهم على حدوثهم ووجود محدثهم قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ فلما يقدروا على الامتناع من لزوم دلائل الحدوث لهم كانوا كالقائلين: بلى شهدنا. وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[الأعراف: 173]. ألا ترى أنه احتج عليهم بما لا يقدرون يوم القيامة أن يتأولوا في إنكاره ولا يستطيعون؟ وقد قال سبحانه: ﴿وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾[الحج: 18]، ولم يرد أن المذكور يسجد كسجود البشر في الصلاة، إنما أراد أنه غير ممتنع من فعل اللّه، فهو كالمطيع لله، وهو معبرعنه بالساجد...»، انظر: **المسائل السروية**، ص 48. وقال قبل ذلك: «أما الحديث في إخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام على صورة الذر، فقد جاء الحديث بذلك على اختلاف ألفاظه ومعانيه، والصحيح أنه أخرج الذرية من ظهره كالذر فملأ بهم الأفق وجعل على بعضهم نوراً لا يشوبه ظلمة، وعلى بعضهم ظلمة لا يشوبها نور، وعلى بعضهم نوراً وظلمة، فلما رآهم آدم عليه السلام عجب من كثرتهم وما عليهم من النور والظلمة، فقال: يا رب، ما هؤلاء؟ قال اللّه عز وجل له: هؤلاء=

....

= ذريتك، يريد تعريفه كثرتهم وامتلاء الآفاق بهم، وأن نسله يكون في الكثرة كالذر الذي رآه ليعرفه قدرته، ويبشره باتصال نسله وكثرتهم. فقال آدم ﷺ: يا رب، ما لي أرى على بعضهم نوراً لا ظلمة فيه، وعلى بعضهم ظلمة لا يشوبها نور، وعلى بعضهم ظلمة ونوراً؟ فقال تبارك وتعالى: أما الذين عليهم النور منهم بلا ظلمة فهم أصفيائي من ولدك، الذين يطيعوني ولا يعصوني في شيء من أمري، فأولئك سكان الجنة. وأما الذين عليهم ظلمة لا يشوبها نور فهم الكفار من ولدك الذين يعصوني ولا يطيعوني في شيء من أمري، فهؤلاء حطب جهنم، وأما الذين عليهم نور وظلمة فأولئك الذين يطيعوني من ولدك ويعصوني، فيخلطون أعمالهم السيئة بأعمال حسنة، فهؤلاء أمرهم إليّ، إن شئت عذبتهم فبعدلي، وإن شئت عفوت عنهم فبفضلي. فأنبأه اللّه تعالى بما يكون من ولده، وشبههم بالذر الذي أخرجه من ظفره، وجعله علامة على كثرة ولده. ويحتمل أن يكون ما أخرجه من ظهره أصول أجسام ذريته دون أرواحهم، وإنما فعل اللّه تعالى ذلك ليدل آدم ﷺ على العاقبة منه، ويظهر له من قدرته وسلطانه وعجائب صنعه، وأعلمه بالكائن قبل كونه ليزداد آدم ﷺ يقيناً بربه، ويدعوه ذلك إلى التوفر على طاعته، والتمسك بأوامره، والاجتناب لزواجره. فأما الأخبار التي جاءت بأنّ ذرية آدم ﷺ استنطقوا في الذر فنطقوا، فأخذ عليهم العهد فأقروا، فهي من أخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل، والمعتمد من إخراج الذرية ما ذكرناه ـ دون ما عداه ـ مما يستمر القول به على الأدلة العقلية والحجج السمعية، وإنما هو تخليط لا يثبت به أثر على ما وصفناه».

أقول: إنّ الأخبار التي صححها المفيد على فرض وجودها وثبوت اعتبارها وعدم كونها بصدد شرح الآية فلا مانع من الأخذ بها، لكن أنى له إثبات هذه القيود؟! والحال أنه ليس ثمة حديث بهذا المعنى، وهو معترف بذلك، فهو ينقل مضمون ما فهمه أو استقربه من مجموع الأحاديث، كما أن الأحاديث الواردة هي بصدد تفسير الآية، والآية لا دلالة لها على المعنى الذي ذكره.

وسئل السيد المرتضى: «ما تقول في الأخبار التي رويت من جهة المخالف والموافق في الذر وابتداء الخلق على ما تضمن تلك الأخبار، هل هي صحيحة أم لا؟ وهل لها مخرج من التأويل يطابق الحق؟.

فأجاب: إن الأدلة القاطعة إذ دلت على أمر وجب إثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع عنه بخبر محتمل، ولا بقول معترض للتأويل، وتحمل الأخبار الواردة بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلالة ويطابقه، وإن رجعنا بذلك عن ظواهرها، وبصحة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمن إجباراً أو تشبيهاً. وقد دلت الأدلة أن اللّه تعالى لا يكلف إلا البالغين الكاملين العقول، ولا يخاطب إلا من يفهم عند الخطاب. وهذه الجملة تدل على أن من روى أنه خوطب في الذر وأخذت عنه المعارف، فأقر قوم، وأنكر قوم كان عاقلاً كاملاً مكلفاً. لأنه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه، ولا جاز أن يقر، ولا أن ينكر. ولو كان عاقلاً كاملاً لوجب أن يذكر الناس ما جرى في تلك الحال من الخطاب والإقرار والإنكار، لأن من المحال أن ينسي جميع الخلق ذلك، حتى لا يذكروا ولا يذكره بعضهم. هذا ما جرت العادات به، ولولا صحة هذا الأصل لجوز العاقل منا أن يكون أقام في بلد من البلدان متصرفاً، وهو كامل عاقل ثم نسي ذلك كله، مع تطاول العهد، حتى لا يذكر من أحواله تلك شيئاً. وإنما لم نذكر ما جرى منا وإنا في حال الطفولية، لفقد كمال العقل في تلك الحال به من تخلل أحوال عدم وموت من تلك الحال وأحوالنا هذه ويجعلونه سبباً في عدم الذكر غير صحيح، لأن اعتراض العدم أو الموت بين الأحوال لا يوجب النسيان بجميع ما جرى مع كمال العقل. ألا ترى أن اعتراض السكر والجنون والأمراض المزيلة للمعلوم بين الأحوال، لا يوجب النسيان للعقلاء بما جرى بينهم».

ويضيف المرتضى قائلاً: «فهذه الأخبار: إما أن تكون باطلة مصنوعة، أو يكون تأويلها ـ إن =

....

= كانت صحيحة ـ ما ذكرناه في مواضع كثيرة من تأويل قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172] وهو أن اللّه تعالى لما خلق الخلق وركبهم تركيباً وأراهم الآيات والدلائل والعبر في أنفسهم وفي غيرهم، يدل الناظر فيها المتأمل لها على معرفة اللّه وإلهيته ووحدانيته ووجوب عبادته وطاعته، جاز أن يجعل تسخيرها له وحصولها على هذه الصفات الدالة على ما ذكرناه إقراراً منها بالوحدانية ووجوب العبادة، ويجعل تصييرها على هذه الصفات الدالة على ما ذكرنا استشهاداً لها على هذه الأمور. وللعرب في هذا المعنى من الكلام المنثور والمنظوم ما لا يحصى كثرة، ومنه قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني

ومعنى ذلك: أنني ملأته حتى إنه ممن يقول حسبي قد اكتفت، فجعل ما لو كان قائلاً لنطق، كأنه قال ونطق به. وهذا تأويل الآية والأخبار المروية في الذر، في هذه الجملة كفاية» **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 113.

وقال الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: 81]، «قال قوم: إنما عنى بذلك العهد الذي أخذه اللّه حين أخرجهم من صلب آدم الذي وصفه في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172]، وهذا الوجه عندي ضعيف، لأن اللّه تعالى لا يجوز أن يحتج على عباده بعهد لا يذكرونه ولا يعرفونه وما ذكروه غير معلوم أصلاً». **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 120. **وقال أيضاً**: «فأما ما روي أن اللّه تعالى أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم وهم كالذر، فإن ذلك غير جائز لأن الأطفال فضلاً عمن هو كالذر لا حجة عليهم، ولا يحسن خطابهم بما يتعلق بالتكليف، ثم إن الآية تدل على خلاف ما قالوه. لأن اللّه تعالى قال ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ وقال ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل من ظهره. وقال ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل ذريته، ثم قال ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: 173] فأخبر أن هذه الذرية قد كان قبلهم آباء مبطلون وكانوا هم بعدهم. على أن راوي هذا الخبر سليمان بن بشار الجهني، وقيل مسلم بن بشار عن عمر بن الخطاب وقال يحيى بن معين: سليمان هذا لا يدري أين هو. وأيضاً فتعليل الآية يفسد ما قالوه. لأنه قال: فعلت هذا لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين والعقلاء اليوم في دار الدنيا عن ذلك غافلون.

فان قيل: نسوا ذلك لطول العهد أو لأن الزمان كان قصيراً كما يعلم الواحد منا أشياء كثيرة ضرورة ثم ينساها كما ينسى ما فعله في أمسه وما مضى من عمره **قلنا**: إنما يجوز أن ينسى ما لا يتكرر العلم به ولا يشتد الاهتمام به، فأمّا الأمور العظيمة الخارقة للعادة، فلا يجوز أن ينساها العاقل. ألا ترى أنّ الواحد منا لو دخل بلاد الزنج ورأى الأفيلة ولو يوماً واحداً من الدهر لا يجوز أن ينسى ذلك حتى لا يذكره أصلاً مع شدة اجتهاده واستذكاره؟ ولو جاز أن ينساه واحدٌ لما جاز أن ينساه الخلق بأجمعهم. ولو جوزنا ذلك للزمنا مذهب التناسخ وأنّ اللّه كان قد كلّف الخلق فيما مضى وأعادهم، إما لينعمهم أو ليعاقبهم. ونسوا ذلك. وذلك يؤدي إلى التجاهل. على أنّ أهل الآخرة يذكرون ما كان منهم من أحوال الدنيا ولم يجب أن ينسوا ذلك لطول العهد، ولا المدة التي مرت عليهم وهم أموات وكذلك أصحاب الكهف لم ينسوا ما كانوا فيه قبل نومهم لما انتبهوا مع طول المدة في حال نومهم، فعلمنا أنّ هؤلاء العقلاء لما كانوا شاهدوا ذلك وحضروه وهم عقلاء لما جاز أن يذهب عنهم معرفة ذلك لطول العهد، ولوجب أن يكونوا كذلك عارفين. وقال قوم وهو المروي في أخبارنا: إنه لا يمنع أن يكون ذلك مختصاً بقوم خلقهم اللّه وأشهدهم على أنفسهم بعد أن أكمل عقولهم وأجابوه بـ(بلى)، وهم=

....

= اليوم يذكرونه ولا يغفلون عنه، ولا يكون ذلك عاماً في جميع العقلاء وهذا وجه أيضاً قريب يحتمله الكلام»، **التبيان**، ج 5، ص 29.
وقال ابن شهرآشوب: «قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾ [الأعراف: 172] الآية، تعلقت الحشوية بذلك وألحقوا به الخبر: «الأرواح جنود مجندة»، فقولهم باطل، لأنه قال مِنْ بَنِي آدَمَ ولم يقل من آدم وقال ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل من ظهره وقال ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل ذريته وأي ظهر يحتمل هذه الذرية وأي فضاء يتسع ولفظ الذرية إنما يقع على المولود ولا يكون في الصلب ذرية ويوجب أن يكون المأخوذ منهم ذرية آدم لصلبه ولا يدخل أبناء الأبناء ومن بعدهم لأن الذرية إنما تطلق على ولد الصلب وما عداه مجاز يعرف ذلك بدليل آخر دون ظاهر اللفظ ومعلوم أن الولد يخلق من المني وإنما يحدث من الإنسان حالاً بعد حال ويستحيل من الأطعمة وكيف يجتمع في صلب واحد جميع ما يكون من عقبه إلى يوم القيامة من المني، والإشهاد إنما يصح ممن يعقل ويكون الجواز عنه مستحيلاً، واللّه تعالى رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ ولم يلزمه معرفته، والذرية المستخرجة من ظهر آدم إذا خوطبت وقررت لا بد أن يكون كاملة العقول مستوفية التكليف، لأن ما لم يكن كذلك يقبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم، وإن كانوا بصفة كمال العقل وجب أن يذكرها، ولا يعد إنشاؤهم أو كمال عقولهم تلك الحال فإن اللّه تعالى أخبرنا بأنه إنما أقررهم وأشهدهم لئلا يدعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك أو يعتذروا بشرك آبائهم وأنهم نشؤوا بين أيديهم وهذا يدل على اختصاص ببعض ذرية ولد آدم وهو الصحيح، فإنه خلقهم وبلغهم على لسان رسله معرفته وما يجب من طاعته، فأقروا بذلك لئلا يقولوا إنا كنا عن هذا غافلين وإن اللّه تعالى لما خلقهم وركبهم تركيباً يدل على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته وأراهم العبر والآيات والدلائل في غيرهم وفي أنفسهم كان بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم وإن لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف على الحقيقة ويجري ذلك مجرى قوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: 11]»، **متشابه القرآن ومختلفه**، ج 1، ص 8.
وسأل السيد مهنا بن سنان المدني العلامةَ الحلي: «ما يقول سيدنا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: 172 ـ 173]، فقد جاء في التفسير أن اللّه سبحانه أخرج ذرية آدم من صلبه كالذر وأخذ عليهم العهد والميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم أعادهم إلى صلبه عليه السلام، حتى قال بعض المتصوفة إن لذة ذلك الخطاب في أذني الآن... فهل هذه الآية الكريمة عند أصحابنا على هذه الأوجه وعلى هذا التفسير، فيتطرق قول التناسخية... أم هي جارية عندهم على ما ذكره المفسرون ويجيبون عن عدم التذكر وعن شبهة التناسخية بجواب؟
الجواب: ما ذكر المولى السيد في تأويل أخذ الذرية من صلب آدم عليه السلام في غاية الاستبعاد، لأن جميع بني آدم لم يؤخذوا من ظهر آدم. وأيضاً فإن كان كالذر كيف يكلف أو يخاطب ويتوجه إليه طلب الشهادة منه، مع أن اللّه تعالى حكى أنه أخذ من ظهور بني آدم لا من ظهر آدم عليه السلام؟! والوجه في ذلك توجه الخطاب إلى العقلاء البالغين الذين عرفوا اللّه تعالى بما شاهدوه من آثار الصانع في أنفسهم وفي باقي الموجودات. وكلام الصوفية في هذا الباب هذيان...»، **أجوبة المسائل المهنائية**، ص 140.
وقال العلامة الشهرستاني: «إن المحقق رشيد الدين محمد بن شهرآشوب المتوفى سنة 588 نسب هذا المذهب إلى الحشوية في كتابه «المحكم والمتشابه» وفسّر هذه الآية التي هي من أقوى أدلة الذريين بحال أمتنا تجاه الخطابات الشرعية في عالمنا المحسوس. وعلى هذا أكثر المحققين من علمائنا=

الآية بما ذكرناه. والتفسير عينه الذي حُملت عليه الآية، يمكن أن تفسر به بعض الأخبار المتقدمة أيضاً، كما ذكر في كلام للسيد المرتضى[1].

والتفسير المذكور للآية ليس ثمّة ما يمنع من الالتزام به إلا دعوى منافاته للظاهر من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ تسمية ما ذكر إشهاداً وإقراراً مع أنّه لا يوجد نطق ولا كلام هو مجرد تأويل مخالف للظاهر فيكون مردوداً.

والجواب: إنّ تسمية ما ذكر إشهاداً وإقراراً، ليس باطلاً ولا مخالفاً للظاهر، لأنّ إشهاد وإقرار كل شيء بحسبه، وعلى ذلك جرى القرآن الكريم في العديد من المواضع، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[2]، فإن قولهما هو بلسان الحال لا المقال، والشاهد على ذلك هو معلومية عدم كونهما أهلاً للنطق. وقد تقدم مزيدٌ من الشواهد في مبحث لسان الحال.

الجهة الثانية: إن الظرف في قوله «وإذ أخذ ربك» يشير إلى زمن حصول القضية، وهو الزمن الماضي، بينما أخذ الميثاق هو عمل مستمر وفي صيرورة دائمة، فلو كان النظر في قصة أخذ الميثاق إلى عالم الدنيا، «فلا مصحح للتعبير عن ظرفها بلفظة» إذ «الدالة على تقدم ظرف القصة على ظرف الخطاب، ولا عناية أخرى في المقام تصحح هذا التعبير من قبيل تحقق الوقوع ونحوه، وهو ظاهر»[3].

ويرده: إن الظرف الدال على الماضي يكفي في تبريره إرادة تحقق الأمر، وهو أخذ الميثاق على جميع بني آدم، ولست أدري لِمَ نفى الطباطبائي هذه العناية في المقام مع التفاته إليها؟! على أنه يمكن القول: إنّ الخطاب من اللّه تعالى لنبيه (ص)، وهو تعالى يتكلم بصفته خالق الزمان والمكان وفوقهما، فالعمليّة بالنسبة إليه وبهذا اللحاظ ناجزة ومتحققة.

د ـ عالم الذر وتناسخ الأرواح

اتضح مما تقدم أنّ وجود عالم باسمِ عالم الذر غير ثابت، وأن القرآن الكريم لا يدل عليه، والروايات لا يمكن الوثوق بها، وعليه فينهار استدلال التناسخية بذلك لإثبات مدعاهم.

ثم لو سلمنا بوجود عالم الذر، فهل في ذلك ما يشهد لقول التناسخية؟

= المتقدمين كالشيخ المفيد والطبرسي ﷺ وكالنراقيين من المتأخرين...». **هامش تصحيح الاعتقاد**، ص 83.

وثمة علماء آخرون لم يؤمنوا بوجود عالم الذر، منهم الشيخ محمد جواد مغنية، انظر: **تفسير الكاشف**، ج 3، ص 419، ومنهم السيد فضل اللّه، في تفسيره: **من وحي القرآن**، ج 10، ص 284.

(1) راجع كلامه في الهامش السابق.

(2) سورة فصلت، الآية: 11.

(3) **الميزان**، ج 8، ص 218.

أقول: يبدو أنّه لا وجود لرابطٍ تفصيلي بين عالم الذر ـ بناء على القول به ـ وبين فكرة التناسخ، فوجود عالم الذر وخطاب اللّه تعالى للناس في ذلك العالم لا يدل على تناسخ الأرواح ولا علاقة له بذلك، لأنّ أخذ الذرية من الظهور على شكل الذر ومخاطبتهم وأخذ الميثاق والعهد عليهم لم يمثل مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية ذات التكليف والتجربة والامتحان للبشر، فينجح فيها جماعة ويرسب آخرون، ثم يتم انتقالهم إلى مرحلة ثانية تلائم نجاحهم أو فشلهم في أداء التكليف، وإنما غاية ما هناك أن اللّه تعالى قد انتزعهم من ظهور آبائهم في ذلك العالم وهم على شكل الذر، وأخذ عليهم الإقرار بربوبيته، فأقروا وشهدوا، ثم أعادهم إلى صلب آبائهم، وأين هذا من تناسخ الأرواح وتناقلها من جسد إلى جسد جديد؟!

الوجه الثاني: ما ورد في مسخ بعض الجماعات

ومن الوجوه التي استدل بها التناسخية لمذهبهم ما جاء في الكتاب أو السُّنة بشأن مسخ جماعة من بني إسرائيل قردة وخنازير، وقد عدّ شارح الكافي المولى المازندراني المسخ من قبيل انتقال الروح إلى بدن آخر، قال: «قد تكثرت الأخبار من طرق العامة والخاصة على انتقال الروح الإنساني من بدن إلى بدن آخر، إما في هذا العالم أو في عالم آخر، ومن هذا القبيل مسخ بعض الأُمم الماضية، كما نطق به القرآن الكريم»[1]. وما ورد في مسخ جماعة من بني إسرائيل يعده التناسخية دليلاً على مدعاهم، من إمكانية انتقال النفس الإنسانية العاصية والكافرة بعد مفارقتها للجسد الإنساني إلى جسد حيوان.

وهذا الأمر يستدعي منا شيئاً من البحث التفصيلي، لنرى إذا ما كان الذي جرى مع بني إسرائيل ـ طبقاً لما جاء في القرآن الكريم ـ هو من قبيل المسخ حقيقي أو المعنوي؟ وإذا كان المسخ حقيقياً فهل هو من التناسخ في شيء أم لا؟

والجواب على ذلك نوضحه وباختصار شديد في النقاط التالية:

1 ـ حقيقة المسخ

المسخ الذي جرى مع طائفة من بني إسرائيل ـ كما يرى جمهور العلماء المحققين ـ قد تحقق بتبدل وتغيّر الصورة الإنسانية وانقلابها حقيقةً إلى صور حيوانية، كصورة القردة والخنازير، وهذا المقدار متفق عليه بينهم. نعم وقع الكلام والتساؤل عما إذا كانت روح الممسوخين بقيت روحاً إنسانية عاقلة أم لا؟

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ج 12، ص 315.

هنا يظهر شيء من الاختلاف بين الأعلام، فقد لاحظنا أنّ السيد المرتضى يستقرب أنهم قد غدوا بعد المسخ قردة وارتفع عنهم وصف الإنسان وحقيقته، وأن العقوبة هي في مجرد تحويلهم من الصورة الإنسانية إلى الصورة القردية، دون أن يعني ذلك أن في خلق القرد ابتداءً عقوبة له، قال: «**فإن قيل**: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة؟ **قلنا**: هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، وإذا غُيِّر الحي المخلوق على الخلقة التامة الجميلة إليها، كان ذلك عقوبة، لأن تغير الحال إلى ما ذكرناه يقتضي الغم والحسرة. **فإن قيل**: فيجب أن يكون مع تغير الصورة ناساً (ناس) قردة، وذلك متناف. **قلنا**: متى تغيّرت صورة الإنسان إلى صورة القرد، لم يكن في تلك الحال إنساناً، بل كان إنساناً مع البنية الأولى، واستحق الوصف بأنه قرد لما صار على صورته، وإن كان الحي واحدا في الحالين. ويجب فيمن مسخ قرداً على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغير الصورة على ما كان منه من القبائح، لأن تغير الهيئة والصورة لا يوجب الخروج عن استحقاق الذم، كما لا يخرج المهزول إذا سمن عما كان يستحقه من الذم. وكذا السمين إذا هزل»[1].

وفي المقابل، فإنّ بعض الفلاسفة ذهب إلى أنّ المسخ لا يكون بإلغاء شخصية الإنسان، فـ «لو فرضنا إنساناً تغيّرت صورته إلى صورة نوع آخر من أنواع الحيوان كالقرد والخنزير فإنما هي صورة على صورة، فهو إنسان خنزير أو إنسان قردة، لا إنسان بطلت إنسانيته وحلّت الصورة الخنزيرية أو القردية محلها»[2]، وبذلك تحصل معاقبتهم، وربما تؤيده بعض الأخبار[3].

وسيأتي أن ما تبناه السيد المرتضى قد قيل باستحالته.

2 ـ القرآن والمسخ

إنّ المعروف عند المسلمين أنّ جماعة من بني إسرائيل قد تعرضوا في زمن نبي اللّه موسى عليه السلام للمسخ عقوبة لهم، بسبب تمردهم على اللّه تعالى وتجاوزهم لحدود الشريعة، وقد وردت قضيّة المسخ في القرآن الكريم ـ على ما فهم ذلك علماء المسلمين ـ كما وردت في الروايات المروية عن النبي (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 353.
(2) **تفسير الميزان**، ج 1، ص 208.
(3) في الخبر عن الإمام الباقر عليه السلام عن كتاب علي عليه السلام: «فأتوا باب المدينة فإذا هو مصمت، فدقوه فلم يجابوا ولم يسمعوا منها خبراً واحداً فوضعوا سلماً على سور المدينة ثم أصعدوا رجلاً منهم، فأشرف على المدينة فنظر فإذا هو بالقوم قردة يتعاوون، فقال الرجل لأصحابه: يا قوم أرى واللّه عجباً! قالوا: وما ترى؟ قال: أرى القوم قد صاروا قردة يتعاوون ولها أذناب، فكسروا الباب، قال: فعرفت القردة أنسابها من الإنس، ولم تعرف الإنس أنسابها من القردة، فقال القوم للقردة: ألم ننهكم؟». **تفسير القمي**، ج 1، ص 245.

لكنْ ثمّة رأي مغاير في المسألة انتصر له بعض المتأخرين، ومفاده أنّ المسخ هو مسخ معنوي وليس مادياً، وأن التعبير بذلك هو تعبير مجازي على سبيل التمثيل وليس بيان الحقيقة. وسنأتي إلى دراسة هذا القول.

وفيما يلي نلاحظ الآيات القرآنية التي قيل بأنها تحدثت عن مسألة المسخ أو تشير إليها، وهي عدة آيات وردت في مواضع أربعة، وهي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ * فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1].

2 ـ قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[2]

3 ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[3].

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾[4].

وهذه الآيات ناظرة إلى ما تعرّضت له جماعة من اليهود ممن تجاوزوا حدود اللّه تعالى، فاصطادوا يوم السبت أو فعلوا بعض مقدماته كنصب الشباك، مع كون ذلك محرماً عليهم فكانت عقوبتهم هي المسخ، ومع أن الآيات المذكورة لم يرد فيها مصطلح المسخ أصلاً، إلا أنّ الفهم السائد لها هو أنّها ناظرة إلى قضيّة المسخ، والموضعان الأول والثاني هما الأقوى دلالة على المدعى، ويليهما الموضع الثالث، فإنّ قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[5]، واضح في أنّ اللّه تعالى، بمشيئته التكوينية جعلهم كذلك، إذ هو ليس أمراً موجهاً إليهم، وإنما هي إرادة تكوينية منه تعالى، على طريقة «كن فيكون»، وهي لا تتخلف عن المراد، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[6].

وطبيعي أن تغيير صورة الكائن بلمح البصر إلى كائن آخر، هو أمر خارق للقوانين الطبيعية،

---

(1) سورة البقرة، الآية: 65 ـ 66.
(2) سورة الأعراف، الآية: 166.
(3) سورة المائدة، الآية: 60.
(4) سورة النساء، الآية: 47.
(5) سورة الأعراف، الآية: 166.
(6) سورة فصلت، الآية: 11.

ولكنه ليس مستحيلاً خلافاً لما ذكره البعض من استحالة مسخ الإنسان حيواناً، لأنّ «كل ما هو أكمل وجوداً فإنّه لا يرجع في سيره الاستكمالي إلى ما هو أنقص وجوداً منه..».

ورده العلامة الطباطبائي، بأنّه: «لو فرضنا أنّ إنساناً تغيّرت صورته إلى صورة نوع آخر من أنواع الحيوان، كالقرد والخنزير فإنّما هي صورة على صورة، فهو إنسان خنزير أو إنسان قرد، لا إنسان بطلت إنسانيته وحلّت الصورة الخنزيرية أو القردية محلها..»[1].

3 ـ رأي آخر في المسخ

ما تقدم كان هو الرأي المشهور في تفسير الآيات المتقدمة، وهو حملها على إرادة المسخ الحقيقي، بتحويل تلك الجماعة البشرية إلى قردة وخنازير حقيقية.

لكنْ ثمة رأيٌ آخر في تفسير الآية وهو أنّ ما تشير إليه الآيات المباركات ليس هو المسخ الحقيقي بل المعنوي، بمعنى أنه قد تمّ مسخ أخلاقهم فصاروا كالقردة في طيشها والخنازير في قذارتها، وصارت أفهامهم كأفهام القردة، وهذا القول مأثور ومنقول عن أحد المفسرين القدامى وهو مجاهد بن جبر (102 هـ)، «قال: لم يمسخوا قردة، ولكنه كقوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا﴾[2]»[3]. وقال الشيخ الطوسي نقلاً عن مجاهد: «مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة، وإنّما هو مثلٌ ضربه اللّه لهم ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا﴾[4]»[5].

والذي فهمه الشيخ الطوسي أن لمجاهد رأيين في تفسير آية المسخ، أحدهما: إرادة المسخ المعنوي، والثاني: أنه مثل، قال الشيخ: «وهذان القولان منافيان لظاهر التأويل، لما عليه أكثر المفسرين من غير ضرورة داعية إليه»[6].

والظاهر أنّ مجاهداً ليس له قولان في المسألة، وإنما هو قول واحد، نقل ببيانين، ومقصوده بالمثالية أنّ الآيات تمثِّل لما عليه حالهم، وأنّهم بسوء اختيارهم غدوا كالقردة.

وقد أشار السيد المرتضى إلى هذا القول، ولكنه رجح القول المشهور، قال ﵀: «وقد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التي في ظاهرها المسخ، على أن المراد بها أنا حكمنا بنجاستهم، وخسة منزلتهم، وإيضاع أقدارهم، لما كفروا وخالفوا، فجروا بذلك مجرى القرود التي [لها] هذه

(1) **تفسير الميزان**، ج1، ص208.
(2) سورة الجمعة، الآية: 5.
(3) **تفسير مجاهد**، ج 1، ص 78، ونقله عنه المفسرون، انظر: **جامع البيان** للطبري، ج1، ص472، **التبيان** للشيخ الطوسي، ج1، ص291، و**مجمع البيان**، ج 1، ص 248.
(4) سورة الجمعة، الآية: 5.
(5) وقد نقلت عنه هذا التفسير غالب كتب التفسير.
(6) **التبيان**، ج 1، ص 290.

الأحكام، كما يقول أحدنا لغيره: ناظرت فلاناً وأقمت عليه الحجة حتى مسخته كلباً على هذا المعنى. وقال آخرون: بل أراد بالمسخ أن اللّه تعالى غيّر صورهم وجعلهم على صور القرود على سبيل العقوبة لهم والتنفير عنهم. وذلك جائز مقدور لا مانع له، وهو أشبه بالظاهر وأمر عليه[1]. والتأويل الأول ترك للظاهر، وإنما تترك الظواهر لضرورة وليست هاهنا»[2].

وقد تبع مجاهد على رأيه بعض المفسرين المتأخرين، وهو الشيخ محمد عبده، كما في تفسير المنار[3]، ولم يستبعده الفخر الرازي[4].

4 ـ شواهد هذا الرأي

إنّ تفسير الآيات بما ذكر قد رُمِي ـ كما مرّ في كلام السيد المرتضى والشيخ الطوسي ـ بمخالفة الظاهر، فإنّ المستفاد عرفاً من قوله ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾[5]، أو قوله: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ﴾[6] هو الجعل التكويني، الظاهر في تغيير صورهم الإنسانية إلى صور حيوانية.

وعلينا بداية أن نشير إلى أنّ الموضع الرابع المتقدم لا يدل على المسخ الحقيقي أصلاً، لأنّ اللعن هو الطرد من رحمة اللّه تعالى، وأمّا قوله تعالى في تلك الآية: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ﴾[7] فهو لا يتحدث عن المسخ كما هو واضح، وليس ظاهراً في الطمس المادي، لأنّ المراد ـ على الأرجح ـ أن تُعطل عقولهم وحواسهم عن رؤية حقائق الحياة والانحراف عن الصراط المستقيم[8]، وهذا التفسير هو المروي عن الإمام الباقر عليه السلام رواه عنه أبو الجارود، قال الطبرسي في ذكر الأقوال في تفسير الآية: «ثانيها: أن نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها من ضلالتها ذماً لها بأنها لا تفلح أبداً، عن الحسن ومجاهد وقتادة والضحاك والسدي ورواه أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام»[9].

وما قيل في آية الطمس يمكن أن يقال في سائر الآيات، ويُنتصر له أو يؤيد بجملة شواهد:

---

(1) قوله: «وأمر عليه»، وارد هكذا في المصدر، وهو غير واضح المعنى.

(2) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 353.

(3) **تفسير المنار**، ج 1، ص 344.

(4) قال الفخر الرازي: «ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ، أمكن إجراء الآية على ظاهرها، ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل، الذي ذكره مجاهد رحمه الله، وإن كان ما ذكره غير مستبعد». **التفسير الكبير**، ج 3، ص 111.

(5) سورة الأعراف، الآية: 166.

(6) سورة المائدة، الآية: 60.

(7) سورة النساء، الآية: 47.

(8) **الأمثل**، ج3، ص259.

(9) **مجمع البيان**، ج3، ص99، ونحوه ما ذكره الشيخ في **التبيان**، ج 3، ص 215، **ومتشابه القرآن ومختلفه**، ج 1، ص 183. وثمة كلام في تحديد المراد بأبي جعفر في **التبيان**، راجع ما ذكرناه في ملاحق كتاب **حاكمية القرآن**.

أولاً: إنّ إطلاق لفظ المَسخ على المسخ المعنوي لا تأباه الأساليب الأدبيّة والبيانية في اللغة العربية، ولا سيّما بملاحظة أنّ من المعتاد عند الناس أن يُشبِّه بعضهم البعض الآخر وهو في مقام الذم بالقردة أو الخنازير في إشارة إلى أخلاقهم السيئة والقبيحة، وقد تقدم اعتراف السيد المرتضى بذلك، وعليه، فيمكن للّه تعالى أن يصف بعض الناس بأنهم قردة أو خنازير، بلحاظ أخلاقهم وتصرفاتهم. وسياق الآية وإن كان يشير إلى أنّ ما جرى معهم هو نوع معاقبة لهم على سوء أفعالهم، لكنه لا يمنع من كون المسخ معنوياً، وأنّ تكون العقوبة جارية وفق السنن بحيث يكون وصولهم إلى حالة القرديّة هو نتيجة طبيعيّة لسوء أعمالهم، أي إنّ مسار الأمور ـ بحسب سنن اللّه تعالى ـ أوصلهم إلى أن يكونوا كالقردة في أخلاقهم. وما ذكر لا ينافي أنّ القوم قد خطوا بأنفسهم خطوات إلى حالة القردية وجاءت العقوبة السننية التي تشير إليها الآية لتؤكد هذه الحالة وتظهر الاستمرار عليها بأشدّ حالاتها، ما يعني أنّ ما فعلوه هو أمر قد جعل لديهم انقلاباً كاملاً في الصفات الأخلاقية، وغدوا يحملون صفات القرود والخنازير، ومنها الاحتيال، ومنها: التقليد الأعمى والانغماس في الشهوة من الأكل والشرب، التوجه الشديد إلى البطنة والشهوة، التي هي صفات بارزة لهذين الحيوانين.

وربما قيل: إنّ الأمر لا يقتصر على عدم إباء اللفظ في الآية عن الحمل على المسخ المعنوي، بل إنّ فيها قرينة على إرادة ذلك، وهي أنّ «اللّه تعالى لم يستخدم الإرادة التكوينية الصادرة عنه بتحويلهم إلى قردة بقدرته الإعجازية، بل وجّه الخطاب إليهم، بأن يكونوا في موقعهم النفسي والاجتماعي بمنزلة القردة»[1]. فهو نظير قولك لمن يسير على خط الانحراف والعمالة للعدو: كن فاسداً، كن مجرماً أو جاسوساً، أي ضعوا أنفسكم في هذا الموضع.

لكن يمكن القول: إنّ المسخ أكان حقيقياً أو معنوياً، فإنّ الإرادة هي إرادة تكوينيّة لا تنفك عن المراد، غاية الأمر أن المراد تارة يكون تحويلهم إلى قردة حقيقيين وهذا يحصل بطريقة إعجازية مباشرة، وأخرى يكون المراد هو تحويلهم من خلال السنن إلى أناس يحملون أخلاق القردة، وهذا يحصل بطريقة تدريجية.

ثانياً: أنّه مع كون الآيات المذكورة تتحدث عما جرى مع اليهود، فإننا نلاحظ أنّه في المورد الأول والثاني من تلك الموارد قد جاء وصفهم بالقردة فحسب، وفي مورد آخر جاء وصفهم بالقردة والخنازير، والأقرب[2] أن المشار إليه في المورد الثالث وما سبقه واحد، فلو كان ما حصل هو

---

(1) **الندوة**، ج 20، ص 306.

(2) قال الطبرسي: «**وقيل**: إن من جعل منهم القردة هم أصحاب السبت، والخنازير: كفار أهل مائدة عيسى، **وقيل**: إنهما معا أصحاب السبت مسخ شبانهم قردة وشيوخهم خنازير». **جوامع الجامع**، =

مسخهم حقيقة على صورة القردة والخنازير، فلماذا أغفلت الآيتان الأولى والثانية ذكر الخنازير. أجل، لو كان المسخ معنوياً فيسهل الأمر، لأن الغرض بيان تحليهم بأخلاق وصفات بعض الحيوانات وأبرزها صفات القرد.

ثالثاً: أنّ المسخ لم يرد ذكره في التوراة إطلاقاً، مع خطورة الأمر وغرابته، كما أنّه لم يرد في الإنجيل[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ اليهود كانوا متواجدين في المدينة المنورة إبان نزول الآيات وقد كان لديهم الجرأة على الاعتراض والتشنيع والإنكار على النبي (ص) بأن هذا لم يحصل، فلماذا لم يعترضوا؟! ليس محتملاً أنّهم لم يعترضوا أو يردوا عليه لأن ذلك موجود في التوراة، إذ لو كان موجوداً لرأيناه في نسخ التوارة التي بأيدينا، فإنّ التوراة لم تتغير من زمانهم إلى زماننا وهي خالية من ذلك، فلا يبقى إلا احتمال أنّهم ـ كما غيرهم من الذين استمعوا إلى النصوص القرآنية المشار إليها ـ لم يفهموا منها إرادة المسخ الحقيقي بتغيير صورهم إلى صور حيوانية، وإنما فهموا إرادة المسخ المعنوي، وهذا أمر ليس مستهجناً ومستغرباً بحيث يستدعي منهم رداً وتكذيباً في حال كانت كتبهم خالية منه. وأمّا المسخ الحقيقي بتغيير صورهم الإنسانية إلى صور حيوانات، فهو أمر ليس معقولاً أن يسكتوا عن تكذيبه والرد عليه لو أنهم فهموه من الآيات، مع عدم إشارة كتبهم إليه كما هو المفروض.

رابعاً: إنّ ثمّة مبدأً يشهد له العقل وجرت عليه سيرة العقلاء، وهو أنّ العقوبة لا بدّ أن توازي وتناسب الذنب شدة وضعفاً، فكلما تعاظم الجرم اشتدت العقوبة والعكس بالعكس، والسؤال: هل احتيال اليهود للصيد يوم السبت يستوجب مسخهم وتحويلهم إلى قردة وخنازير؟!

إنّ ما فعلته تلك الجماعة من نصبٍ للشباك في يوم سبتهم ليأخذوا ما علق به من أسماك في يوم الأحد لأكلها أو بيعها، هو احتيال منهم ويعدّ تجاوزاً لحكم شرعي، ولم يرد في سياق سلسلة من المعاصي والتجاوزات، بل ظاهر الآية أنّ العقوبة هي على تجاوزهم لحرمة يوم السبت، وطبيعي أن اللّه تعالى أراد اختبارهم بمنع الصيد، إذ ليس في أكل الحيتان مضرة لهم أو مفسدة عظيمة، ولذا أحل أكلها في الشريعة الإسلامية، وعليه، فغاية ما فعلوه هو معصية ومخالفة لأمره تعالى، ولكنها ليست من أعظم المعاصي وأكبر الذنوب، إذ ليس في عملهم إشراك باللّه تعالى أو كفر به، ولا

= ج 1، ص 513، وروى الكليني عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: «... والْقِرَدَةُ والْخَنَازِيرُ قَوْمٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْتَدَوْا فِي السَّبْتِ..». **الكافي**، ج 6، ص 246. والخبر مجهول، انظر: **مرآة العقول**، ج 22، ص 35، وقال المحقق الأردبيلي: «إلا أن محمد بن الحسن غير ظاهر التوثيق، كأنه محمد بن الحسن بن أبي خالد المذكور في رجال الشيخ من غير مدح ولا ذم في رجال الرضا عليه السلام». **مجمع الفائدة والبرهان**، ج 11، ص 168. وسيأتي في هامش لاحق نقل الخبر عن العلل بسند ضعيف أيضاً.

(1) مع أن الخبر ذكر أن مسخ الخنازير حصل في زمن عيسى عليه السلام.

قتل للنفس المحترمة ولا غير ذلك من عظائم الذنوب وكبائرها، فهل يعقل أن يكون جزاؤهم هو مسخهم حقيقة وتحويلهم إلى قردة وخنازير؟! لقد فعل بنو إسرائيل أكثر من ذلك، كما في عبادتهم العجل، ومع ذلك لم يمسخوا، فكيف يمسخون لأجل احتيالهم على الحكم الشرعي؟!

إن قلت: إنّ هذه العقوبة إنما هي للعبرة لغيرهم.

قلت: إنّ العبرة لا تتوقف على إجراءٍ تكون فيه قسوة غير مبررة على الجاني.

خامساً: ما ذكره الشيخ محمد عبده من أنّ «الآية ليست نصاً فيه (رأي المشهور) ولم يبق إلا النقل، ولو صحّ، لما كان في الآية عبرة ولا موعظة، للعصاة، لأنهم يعلمون بالمشاهدة، أنّ اللّه لا يمسخ كل عاصٍ فيخرجه عن نوع الإنسان، إذ ليس ذاك من سننه في خلقه، وإنما العبرة الكبرى في العلم بأن من سنن اللّه في الذين خلوا من قبل: أن من يفسق عن أمره ويتنكب الصراط الذي شرعه له، ينزل عن مرتبة الإنسان ويلتحق بعجماوات الحيوان، وسُنّة اللّه واحدة، فهو يعامل القرون الحاضرة بمثل ما عامل به القرون الخالية»[1]، وقال المراغي: «إن الاتعاظ بالمسألة للمتقين ـ كما جاء في الآية ـ لا يتم، ولا تكون عقوبة للمتقدم والمتأخر، إلا إذا جرت على سنن اللّه المطردة، في تهذيب النفوس وتهذيب الشعوب، فرأي مجاهد أحرى بالقبول، ولا سيما أنه ليس في الآية نص على كون المسخ في الصور والأجساد»[2].

وعلّق الشيخ مغنية على كلام الشيخ عبده قائلاً: «ونحن نميل إلى ما عليه جمهور العلماء والمفسرين، وأن المسخ كان حقيقة، لا مجازاً، أما قول عبده فصحيح في نفسه، كمبدأ عام، وقاعدة كلية، ولكن لهذه القاعدة مستثنيات، تستدعيها الحكمة الإلهية، كالمعجزات، وما إليها من الكرامات، ومعاملة اللَّه مع بني إسرائيل في ذاك العهد من هذه المستثنيات...فلقد حررهم اللَّه من نير فرعون وطغيانه بانفلاق البحر، لا بالجهاد والتضحية، وأطعمهم المنّ والسلوى، وسقاهم الماء بمعجزة، لا بالكد والعمل، ورفع فوقهم الجبل ليطيعوا، ويسمعوا، وأحيا قتيلهم، ليبين لهم ما خفي من أمر القاتل. كل ذلك، وما إليه يدل دلالة صريحة واضحة على أنّ مشاكل اليهود في ذلك العصر لم تحل بطريقة طبيعية مألوفة، بل لم يفكروا هم أنفسهم في العمل من أجل حلها.. فكلما اصطدموا بمشكلة قالوا: يا موسى ادع لنا ربك يفعل ويترك.. وكان موسى يدعو، واللَّه يستجيب. وبهذا يتبين معنا أنّ قياس سائر الأجيال على الجيل الإسرائيلي آنذاك في غير محله، وأنّ قول الشيخ محمد عبده: «إن اللَّه يعامل القرون الحاضرة بمثل القرون الخالية» يصح في جميع الناس إلا في أولئك الناس»[3].

(1) **تفسير المنار**، ج 1، ص 344.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 139.
(3) **التفسير الكاشف**، ج 1، ص 122.

أقول: يلاحظ على كلام الشيخ محمد جواد مغنية:

أولاً: إنّ ما قد يظهر من كلامه من أن العقوبة بالمسخ جاءت في ذروة تمرد اليهود على اللّه، وفي ختام سلسلة من التجاوزات والمعاصي، لا دليل عليه، بل هو خلاف ظاهر الآية من أنّ العقوبة كانت لجماعة معينة من بني إسرائيل[1]، وأن سبب عقوبتهم هو عدوانهم في السبت دون أي أمر آخر.

ثانياً: إن الشيخ مغنية لم يفنّد في كلامه الشاهد الأساس الذي ركّز عليه الشيخ محمد عبده، وهو فكرة الموعظة والعبرة من هذه الحادثة، والتي ترجح كون المسخ ظاهرة مستمرة وليس حالة استثنائية لا تتكرر مع غير بني إسرائيل، ولا سيما أنّ المذكور في الروايات أنهم هلكوا بعد ثلاثة أيام، ولم يعد لهم وجود، فكيف يكون مسخهم قردة تذكرةً وعبرة للمتقين؟!

ولكن مع ذلك يمكن التعليق على ما ذكره الشيخ عبده بأنّ العبرة للأجيال تظهر بنقل القضية من خلال الكتب المقدسة كالقرآن الكريم، أو من خلال تناقلها عبر الأجيال. وكونها لا تتكرر لا يلغي الدرس العظيم في الحادثة، كما هو الحال في الكثير من أنواع العذاب التي شملت الأمم السابقة، ولكن اللّه تعالى بحكمته ولطفه أوقف التعذيب بها ورفعها عن العباد، ومع ذلك قصها علينا في كتابه لما فيها من العبر والفوائد.

5 ـ الاستدلال بالروايات

ولكن يبقى أنّ الحديث عن المسخ لم يرد في خصوص القرآن الكريم، بل وردت في ذلك العديد من النصوص الروائية، وهي ظاهرة بل صريحة في المطلوب، أعني تحقق المسخ الحقيقي، ما يعزز ويؤكد ما فهمه المشهور من القرآن الكريم، والأخبار الحاكية عن حصول المسخ كثيرة ومتعددة، منها ما ورد في تفسير الآيات[2]، ومنها: ما ورد في الحديث عن نسل المسوخ، ومنها: ما ورد في أنواع ما يحرم أكله من الحيوانات[3]، إلى غير ذلك من الأخبار.

ولكنّ هذه الروايات تحتاج إلى تدقيق وتحقيق ودراسة موسعة، وهذا لا يسعنا في المقام، لأنه

---

(1) بدليل أن الخطاب لهم، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: 65].

(2) فعن القمي في تفسيره عن أبيه عن الحسن عن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب علي.. [إلى أن يذكر أنّ طائفة من اليهود خرجوا من المدينة احتجاجاً على الخطيئة التي صدرت من قولهم ولما عادوا إليهم]، فإذا هم بالقوم قردة يتعاوون ولها أذناب، فكسروا الباب، قال: فعرفت القردة أنسابها من الأنس، ولم تعرف الأنس أنسابها من القردة». **تفسير القمي**، ج1، ص244، **والعياشي** كذلك ج2، ص34.

(3) عقد لها الشيخ الحر باباً خاصاً في كتاب الوسائل تحت عنوان: «باب تحريم لحوم المسوخ، وبيضها من جميع أجناسها». انظر: **وسائل الشيعة**، ج 24، ص 104.

يخرجنا كثيراً عن سياق بحثنا، لكن مع ذلك فإنّ بإمكاننا في هذه العجالة أن نسجل عدة ملاحظات على الاستدلال بالأخبار:

أولاً: إنّ المورد ليس مما يكتفى فيه بأخبار الآحاد، ولا مجال لادعاء كون أخبار المسخ متواترة تواتراً لفظياً أو معنوياً بما يوجب اليقين بتحقق مضمونها. بل إنه يصعب تحقق الاطمئنان بحصول المسخ، وذلك بلحاظ أنّ الأخبار الحاكية لقضية المسخ هي في غالبيتها ضعيفة السند، كما اعترف العلامة المجلسي[1]. ولم يجد الشيخ آصف محسني خبراً واحداً صحيح السند في كافة أخبار الباب التي أوردها المجلسي، وهي خمسة عشر خبراً[2]. كما أنّ التعارض بينها وغرابة المضمون في بعضها ـ كما سيأتي ـ هي من القرائن سلبية التي تبطىء وتضعف من حصول الوثوق بها.

ثانياً: إنّ الأخبار في قضية المسوخ متعارضة ومتضاربة في أكثر من جانب، الأمر الذي يثير أكثر من علامة استفهام كبيرة، ويحول دون حصول الوثوق بها، والتعارض بينها يبرز في الأمور التالية:

أ ـ في تناسل الممسوخين وعدمه، حيث إنّ بعض الأخبار ظاهر في أنهم تناسلوا وتوالدوا[3]، وبعضها الآخر صريح في أنّهم ماتوا بعد ثلاثة أيام[4]، وأن اللّه لم يجعل لمسخ عقباً[5].

ب ـ في عدد أنواع الحيوانات الممسوخة أو التي مسخ الناس على شكلها، فالأخبار في موضوعها

---

(1) قال: «كان في أكثرها ضعفاً على مصطلحهم». **بحار الأنوار**، ج 62، ص 230.

(2) المصدر نفسه، ج 62، ص 220، وما بعدها.

(3) عن علي (ع): «واللّه الذي فلق الحبة وبرأ النسمة إني لأعرف أنسابهم من هذه الأمة لا ينكرون ولا يغيرون بل تركوا ما أمروا به فتفرقوا». وفي الخبر عن جابر بن عبد اللّه يقول: «أتي رسول اللّه (ص) بضب فأبى أن يأكل منه وقال: لا أدري لعله من القرون التي مسخت». **صحيح مسلم**، ج 6، ص 70. وسيأتي أن الفأر هو نفسه من المسوخات المتناسلة.

(4) في الخبر قال الرضا (ع): «أولئك قوم غضب اللّه عليهم فمسخهم فعاشوا ثلاثة أيام ثم ماتوا ولم يتناسلوا، فما يوجد في الدنيا من القردة والخنازير وغير ذلك مما وقع عليهم اسم المسوخية فهو مثل ما لا يحل أكلها والانتفاع بها»، **عيون أخبار الر ضا** (ع)، ج 2، ص 218. وعن الرضا (ع) في كلامه مع المأمون: «ما كان اللّه عز وجل ليمسخ أعداءه أنواراً مضيئة ثم يبقيها ما بقيت السماوات والأرض، وإن المسوخ لم يبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت وما تناسل منها شيء، وما على وجه الأرض اليوم مسخ، وإن التي وقع عليه اسم المسوخية مثل القرد والخنزير والدب وأشباهها إنما هي مثل ما مسخ اللّه على صورها قوماً غضب اللّه عليهم ولعنهم بإنكارهم توحيد وتكذيبهم رسله». **عيون أخبار الرضا** (ع)، ج 1، ص 245.

(5) ففي **صحيح مسلم** عنه (ص): «قال: إن اللّه لم يجعل لمسخ نسلاً ولا عقباً وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك»، **صحيح مسلم**، ج 8، ص 55.

بين مكثرة إلى سبعمائة ومقللة إلى اثني عشر[1] ومنها ما يقول ثلاثة عشر[2]، وقد ذكر العلامة المجلسي[3] أنّ عددها ثلاثون معترفاً بأن عددها غير مضبوط.

ج ـ في مسخ بعض الأشياء، كما هو الحال في سهيل والزهرة، حيث تثبت بعض الأخبار أنهما من المسوخات، كما سيأتي، وفي المقابل، فإنّ بعضها الآخر ينفي مسخهما[4].أجل، بعض

---

(1) في **علل الشرائع** بسنده عن محمد بن الحسن بن زعلان قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المسوخ فقال: اثنا عشر صنفاً ولها علل، فأما الفيل فإنه مسخ كان ملكاً زناء لوطياً، ومسخ الدب لأنه كان أعرابياً ديوثاً، ومسخت الأرنب لأنها كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيض ولا جنابة، ومسخ الوطواط لأنه كان يسرق تمور الناس، ومسخ سهيل لأنه كان عشاراً باليمن، ومسخت الزهرة لأنها كانت امرأة فتن بها هاروت وماروت، وأما القردة والخنازير فإنهم قوم من بني إسرائيل اعتدوا في السبت، وأما الجري والضب ففرقة من بني إسرائيل حين نزلت المائدة على عيسى عليه السلام لم يؤمنوا به فتاهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر، وأما العقرب فإنه كان رجلاً نماماً، وأما الزنبور فكان لحاماً يسرق في الميزان». **علل الشرائع**، ج 2، ص 486.

(2) قال الصدوق: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد رحمه الله قال: حدثنا محمد بن أبي عبد اللّه الكوفي قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي: حدثني علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب قال: حدثنا علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: المسوخ ثلاثة عشر: الفيل والدب والأرنب والعقرب والضب والعنكبوت والدعموص والجري والوطواط والقرد والخنزير والزهرة وسهيل، قيل: يا ابن رسول اللّه ما كان سبب مسخ هؤلاء؟ قال: أما الفيل فكان رجلاً جباراً لوطياً لا يدع رطباً ولا يابساً، وأما الدب فكان رجلاً مخنثاً يدعو الرجال إلى نفسه، وأما الأرانب فكانت امرأة قذرة لا تغتسل من حيض ولا جنابة، ولا غير ذلك، وأما العقرب فكان رجلاً همازاً لا يسلم منه أحد، وأما الضب فكان رجلاً أعرابياً يسرق الحاج بمحجنه، وأما العنكبوت فكانت امرأة سحرت زوجها، وأما الدعموص فكان رجلاً نماماً يقطع بين الأحبة، وأما الجري فكان رجلاً ديوثاً يجلب الرجال على حلائله، وأما الوطواط فكان رجلاً سارقاً يسرق الرطب من رؤوس النخل، وأما القردة فاليهود اعتدوا في السبت، وأما الخنازير فالنصارى حين سألوا المائدة فكانوا بعد نزولها أشد ما كانوا تكذيباً، وأما سهيل فكان رجلاً عشاراً باليمن، وأما الزهرة فإنها كانت امرأة تسمى ناهيد وهي التي تقول الناس إنه افتتن بها هاروت وماروت». المصدر نفسه، ج 2، ص 486.

(3) قال: «اعلم أن أنواع المسوخ غير مضبوطة في كلام أكثر الأصحاب، بل أحالوها على هذه الروايات، وإن كان في أكثرها ضعف على مصطلحهم، فالذي يحصل من جميعها ثلاثون صنفاً: الفيل والدب والأرنب والعقرب والضب والوزغ والعظاية والعنكبوت والدعموص والجري والوطواط والقرد والخنزير والكلب والزهرة وسهيل وطاووس والزنبور والبعوض والخفاش والفأر والقملة والعنقاء والقنفذ والحية والخنفساء والزمير والمارماهي والوبر والورل لكن يرجع بعضها إلى بعض». **بحار الأنوار**، ج 62، ص 230.

(4) قال الصدوق في العيون: «تميم بن عبد اللّه بن تميم القرشي رضي اللّه عنه قال: حدثني أبي عن أحمد ابن علي الأنصاري عن علي بن محمد بن الجهم قال: سمعت المأمون يسأل الرضا علي بن موسى عليهما السلام عما يرويه الناس: من أمر الزهرة وأنها كانت امرأة فتن بها هاروت وماروت وما يروونه من أمر سهيل أنه كان عشاراً باليمن فقال الرضا عليه السلام: كذبوا في قولهم: إنهما كوكبان وإنما كانتا دابتين من دواب البحر فغلط الناس وظنوا أنهما الكوكبان وما كان اللّه عز وجل ليمسخ أعداءه أنواراً مضيئة ثم يبقيها =

الروايات تشير إلى أنّ سهيل والزهرة ليسا هما هذين الكوكبين، وإنما هما دابتان في البحر المطيف بالدنيا[1].

ثالثاً: إنّ ما تدل عليه كثير[2] من الأخبار، أنّ المسوخات كالقردة والخنازير.. لم يكن لها وجود قبل المسخ، ولمّا عوقب بعض الناس مسخوا على تلك الهيئات المستحدثة، وهذا محل إشكال من جهتين:

الأولى: إنّ هذا الأمر ينافي ما أثبته العلم الحديث من أنّ هذه المسوخات تمتد في عمرها لملايين السنين، وليست وليدة زمن بني إسرائيل.

الثانية: إنّ معنى ذلك أنّ وجود هذه الأصناف من الحيوانات حصل كردة فعل عقابية على جرأة الناس على انتهاك حرمات اللّه تعالى، والحال أنه يمكن أن يقال: إنّ خلق اللّه تعالى للكائنات قائم على أساس حاجة الكون في دورته الحياتية لهذه الكائنات، ولا نفهم أن يخضع خلقها للحالات الاستثنائية، وهي العقوبة التي تطال بعض البشر جزاءً على بعض أفعالهم[3].

رابعاً: إنّ أخبار المسوخ فيها من الغرابة ما يجعل من الصعب الوثوق بها، وسأكتفي بذكر بعض النماذج التي تؤكد ما أقول:

النموذج الأول: ما رواه أبو هريرة عن النبي (ص) قال: «فُقدت أمة من بني إسرائيل لا يدرى ما فعلت، وإنّي لا أراها إلا الفأر، إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشرب، وإذا وضع لها ألبان الشاء شربت»[4].

= ما بقيت السماوات والأرض. وإن المسوخ لم يبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت وما تناسل منها شيء..»، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 245.

(1) قال الصدوق: «حدثنا محمد بن علي بن بشار القزويني قال: حدثنا أبو الفرج المظفر بن أحمد القزويني قال: سمعت أبا الحسين محمد بن جعفر الأسدي الكوفي يقول: في سهيل والزهرة إنهما دابتان من دواب البحر المطيف بالدنيا في موضع لا تبلغه سفينة ولا تعمل فيه حيلة، وهما المسخان المذكوران في أصناف المسوخ، ويغلط من يزعم أنهما الكوكبان المعروفان بسهيل والزهرة..». **علل الشرائع**، ج 2، ص 489.

(2) وفي المقابل قد يُستفاد من بعض الأخبار الأخرى، أن المسخ تمّ على هيئة حيوانات كانت موجودة، ومنها ما في تتمة خبر محمد بن علي الجهم المتقدم عن الإمام الرضا عليه السلام، وقد جاء فيه: «.. وإن المسوخ لم يبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت، وما تناسل منها شيء، وما على وجه الأرض اليوم مسخ، وإن التي وقع عليه اسم المسوخية مثل القرد والخنزير والدب وأشباهها إنما هي مثل ما مسخ اللّه على صورها قوماً غضب اللّه عليهم ولعنهم بإنكارهم توحيد وتكذيبهم رسله..». **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 245. ولكن قد يقال: إنّ هذا الخبر ليس ظاهراً في سبق وجود الحيوانات التي وقع المسخ على شاكلتها وصورها، فلعل هذه الحيوانات وجدت في الظرف عينه التي تمّ المسخ على صورها، فماتت المسوخات وبقي نوعها.

(3) **فقه الأطعمة والأشربة**، ص 132.

(4) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 98، **وصحيح مسلم**، ج 8، ص 226.

قال النووي: «معنى هذا أنّ لحوم الإبل وألبانها حرمت على بني إسرائيل دون لحوم الغنم وألبانها، فدلّ بامتناع الفأرة من لبن الإبل دون الغنم على أنّها مسخ من بني إسرائيل»[1].

وهذا الحديث مثار إشكال من أكثر من زاوية:

الأولى: أنّ الفأرة ـ وفقاً للحديث ـ ممسوخة، لأنّها لا تشرب لحوم الإبل والتي كانت محرمة على بني إسرائيل، بينما لبن الشاة لم يكن محرماً فهي تشربه، ما يعني أنّ ما كان الإسرائيليُّ يجتنبه قبل المسخ التزاماً بالتشريع ظلَّ ملتزماً به بعد مسخه فأراً! وهذا لو صرفنا النظر عن غرابته وصدقنا بمضمونه وسلمنا بهذا السجية لدى الفأر في تناول الحليب، فهو يؤشر إلى أنّ المسوخ قد تعاقبت وتناسلت، ولذا ورث الخلفُ سجيةَ السلف رغم حصول المسخ، وقد عرفت سابقاً أنّ تناسل المسوخ قد وردت أخبار بتكذيبه.

الثانية: إنّ قول النبي (ص) عن الأمة المفقودة: «وإنّي لا أراها إلا الفأر»، معناه ـ حسب ما ذكر شرّاح الحديث ـ أنّ النبي (ص) «لم يقطع بذلك»، ولم يوح له بالأمر، فتكلم من ظنه واجتهاده، واعتمد على شاهد حسي، وهو أنّ الفئران إذا وضع لها لبن الإبل فلا تشربه وإذا وضع لها لبن الشاة فهي تشربه، قال ابن الجوزي في شرح قوله (ص) «وإني لا أراها إلا الفأر»: «أي لا أظنها، والظاهر أنه قال هذا بظنه، ثم أُعلم بعد ذلك، فقال ما سبق في مسند ابن مسعود: إن اللّه لم يمسخ مسخاً فيجعل له نسلاً ولا عاقبة»[2]، ما يعني أنه تكلم بغير علم وأخطأ، وهذا أمر لا يسعنا القبول به، لأنّ النبي (ص) لا يتكلم فيما لا يملك علمه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[3]. ومن الغرابة بمكان أنّ البعض يستسهل أن يرمي نبيه (ص) بأنه تكلّم بالظن وحصل له الوهم ووقع في الاشتباه، ولكنه ليس مستعداً أن يتهم الرواة بالوهم والاشتباه!

النموذج الثاني: ما رواه الصدوق، قال: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه ﵁ قال: حدثنا محمد ابن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد بن يحيى قال: حدثنا محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر، عن مغيرة، عن أبي عبد اللّه، عن أبيه، عن جده ﵈ قال: «المسوخ من بني آدم ثلاثة عشر صنفاً، منهم القردة والخنازير والخفاش والضبّ والدبّ والفيل والدعموص والجريث والعقرب وسهيل والقنفذ والزهرة والعنكبوت. فأمّا القردة فكانوا قوماً من بني إسرائيل كانوا ينزلون على شاطئ البحر اعتدوا في السبت فصادوا الحيتان فمسخهم اللّه قردة، وأما الخنازير فكانوا قوماً

---

(1) **شرح صحيح مسلم**، ج 18، ص 124.

(2) **كشف المشكل في حديث الصحيحين**، ج 3، ص 486.

(3) سورة الإسراء، الآية: 36.

من بني إسرائيل دعا عليهم عيسى ابن مريم عليه السلام فمسخهم اللّه خنازير، وأمّا الخفاش فكانت امرأة مع ظئر لها فسحرتها[1] فمسخها اللّه خفاشاً، وأما الضب فكان أعرابياً بدوياً لا يدع عن قتل من مر به من الناس فمسخه اللّه ضباً، وأما الدب فكان رجلاً يسرق الحاج فمسخه اللّه دباً. وأمّا الفيل فكان رجلاً ينكح البهائم فمسخه اللّه فيلاً، وأما الدعموص فكان رجلاً زاني الفرج لا يدع من شيء فمسخه اللّه دعموصاً. وأما الجريث فكان رجلاً نماماً فمسخه اللّه جريثاً. وأما العقرب فكان رجلاً همازاً لمازاً فمسخه اللّه عقرباً. وأما سهيل فكان رجلاً عشاراً صاحب مكاس فمسخه اللّه كوكباً. وأما الزهرة فكانت امرأة فتنت هاروت وماروت فمسخها اللّه. وأما العنكبوت فكانت امرأة سيئة الخلق عاصية لزوجها مولية عنه فمسخها اللّه عنكبوتاً. وأما القنفذ فكان رجلاً سيئ الخلق فمسخه اللّه قنفذاً»[2].

وقد اتضح مما أسلفنا ما في هذا المضمون من إشكالات، وعمدتها:

أولاً: أنّ الظاهر من الخبر أن هذه المسوخات لم يكن لها أصل ووجود في العالم، وإنما وجدت بطريقة المسخ، فالمستفاد من قوله: «فأما القردة فكانوا.. وأما الخنازير فكانوا..»، أن هذه الحيوانات إنما وجدت على هذه الطريقة، دون أن يكون لها سابقة في الوجود. وإذا أُريد هذا المعنى فهذا يعني أن المسوخ تناسلت فيتنافى مع ما تقدم من أنها ماتت دون تناسل.

ثانياً: كما أنه يتنافى مع الواقع التاريخي الذي يؤكد وجود هذه الحيوانات على وجه الأرض قبل إيجادها بعملية المسخ، فالخنزير الذي تذكر الرواية أنه حصل بمسخ جماعة من قوم عيسى، كان موجود قبل ذلك في الأرض، وقد ورد تحريم لحمه في التوراة. على أن ما ذكر من أن الخنازير قوم دعا عليهم عيسى عليه السلام فمسخوا خنازير، هو أمر لو كان لورد ذكره في الإنجيل أو في النصوص السابقة على الإسلام، مع أنّه معجزة عظيمة للسيد المسيح. وصحيح أنّنا لا نثق بسلامة تلك الكتب السابقة على القرآن ولا نحرز سلامتها من التحريف، بيد أنّ الأحداث الجسام كانت تذكر فيها بصورة أو بأخرى.

ثالثاً: إنّ من البعيد أن يكون خلق كل هذه الكائنات جاء كردة فعل إلهية عقاباً لبعض المتمردين على أحكام اللّه تعالى، والذي نفهمه من حكمة اللّه تعالى في الخلق أنّ كل ما في الكون إنما خلقه اللّه وفق تخطيط ينطلق من حاجة نظام الحياة إليه بشكل أو بآخر، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾[3].

النموذج الثالث: ما رواه الكليني في روضة الكافي، بسنده عن عَبْدِ اللَّه بْنِ طَلْحَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْوَزَغِ فَقَالَ: «رِجْسٌ وهُوَ مَسْخٌ كُلُّه فَإِذَا قَتَلْتَه فَاغْتَسِلْ، فَقَالَ: إِنَّ أَبِي كَانَ قَاعِداً فِي

(1) في المصدر «فسخرتها»، وفي **مسائل علي بن جعفر**، ص 336، «فسحرتها».

(2) **الخصال**، ص 493.

(3) سورة القمر، الآية: 49.

الْحِجْرِ ومَعَه رَجُلٌ يُحَدِّثُه فَإِذَا هُوَ بِوَزَغٍ يُوَلْوِلُ بِلِسَانِه فَقَالَ أَبِي لِلرَّجُلِ: أَتَدْرِي مَا يَقُولُ هَذَا الْوَزَغُ؟ قَالَ: لَا عِلْمَ لِي بِمَا يَقُولُ. قَالَ: فَإِنَّه يَقُولُ: واللَّه لَئِنْ ذَكَرْتُمْ عُثْمَانَ بِشَتِيمَةٍ لأَشْتِمَنَّ عَلِيّاً حَتَّى يَقُومَ مِنْ هَاهُنَا، قَالَ: وقَالَ أَبِي: لَيْسَ يَمُوتُ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ مَيِّتٌ إِلَّا مُسِخَ وَزَغاً، قَالَ: وقَالَ: إِنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ لَمَّا نَزَلَ بِه الْمَوْتُ مُسِخَ وَزَغاً فَذَهَبَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْ مَنْ كَانَ عِنْدَه وكَانَ عِنْدَه وُلْدُه فَلَمَّا أَنْ فَقَدُوه عَظُمَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يَدْرُوا كَيْفَ يَصْنَعُونَ ثُمَّ اجْتَمَعَ أَمْرُهُمْ عَلَى أَنْ يَأْخُذُوا جِذْعاً فَيَصْنَعُوه كَهَيْئَةِ الرَّجُلِ قَالَ فَفَعَلُوا ذَلِكَ وأَلْبَسُوا الْجِذْعَ دِرْعَ حَدِيدٍ ثُمَّ لَفُّوه فِي الأَكْفَانِ فَلَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْه أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا أَنَا ووُلْدُه»[1].

ويلاحظ عليه: ـ بالإضافة إلى أنه ضعيف السند[2] ـ إنّ ما تضمنه من قصّة الوزغ الذي كان يولول إلى آخر الرواية هو أمر منكر[3]، ولعل وجه النكارة فيه أنه لو كان الأمر كما نص الخبر على أنّ كل شخص من بني أمية يمسخ عند موته وقبل دفنه وزغاً لبان الأمر واتضح وأصبح في عداد المشهورات، فبنو أمية قبيلة كبيرة جداً فهل يعقل أن يتحول الميت منهم إلى وزغ ولا يلتفت إلى هذا الأمر العجيب والغريب أحد من الناس ولا يشتهر ولا يتناقله الرواة ويعدونه من أعظم الدلائل على انحراف بني أمية، وإذا أمكن الاحتيال وتدبير الأمر عند موت عبد الملك بن مروان بوضع جذع من الشجر في كفنه، فكيف تمّ إخفاء الأمر في موت الآلاف من بني أمية؟! ويزيد الأمر غرابة ما تضمنته بعض الأخبار من الدعوة إلى قتل الوزغ، وأن في قتله ثواباً، فإن كل دابة في الأرض هي أمة من الأمم على حد تعبير القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾[4].

ومن الغريب أن يستشهد البعض[5] بهذا الخبر لفتوى استحباب الغسل لقتل الوزغ.

6 ـ المسخ غير التناسخ

ثم إنه على فرض التسليم بتحقق المسخ لطائفة متمردة من بني إسرائيل، أو لغيرهم، بيد أنّ ذلك لا يثبت قول التناسخية واستشهادهم بما ورد في الكتاب أو السُّنة حول المسخ، وذلك لوجود الفرق الشاسع بين المسخ والتناسخ. إنّ التناسخ هو انتقال الروح من جسد إلى آخر، أمّا المسخ فليس فيه انتقال روح من بدن لآخر، وإنما تغيّر صورة الإنسان إلى صورة حيوان[6]، بمعنى أنّ

(1) **الكافي**، ج 8، ص 232.

(2) لعدم ثبوت وثاقة عبد اللّه بن طلحة، بل وكذا صالح بن أبي حماد، فهو وإن كان مما يرتضيه الفضل بن شاذان، إلا أنّ ذلك لم يثبت عنه بسند معتمد، ناهيك عن أنّ ابن الغضائري قد ضعفه، وقال النجاشي: «وكان أمره ملتبساً يعرف وينكر». **معجم رجال الحديث**، ج 10، ص 58.

(3) كما قال المحقق التستري، انظر: **النجعة في شرح اللمعة**، ج 3، ص 57.

(4) سورة الأنعام، الآية: 38.

(5) **بحار الأنوار**، ج 58، ص 54، **الحدائق الناضرة**، ج 4، ص 195.

(6) قال العلامة المجلسي: «المسخ ليس تناسخاً، لأن الروح لم ينتقل إلى بدن آخر، وإنما تغيرت صورة =

أجسادهم الأصلية تنقلب على أشكال حيوانية، وهذا ليس بتناسخ. ويحتمل البعض[1] أن المسخ هو عبارة عن تعلق روح الإنسان الممسوخ بجسد مثالي على صورة الحيوان.

وخلاصة القول: إنّ التناسخ/ التقمّص لا يستند إلى برهان عقلي مقنع، ولا إلى دليل نقلي صحيح، بل إنّ البراهين العقلية والنقلية تدحض هذه الفكرة وتثبت وهنها.

7 ـ هل التناسخية كفار؟

ولكن يبقى السؤال أخيراً هل التناسخية كفار؟

ذهب جمع من الفقهاء إلى الحكم بكفرهم، وإخراجهم من دائرة المسلمين، قال السيد المرتضى: «أصحاب التناسخ لا يعدون من المسلمين، ولا ممن يدخل قوله في جملة الإجماع، لكفرهم وضلالهم وشذوذهم من البين»[2].

وقال الصدوق: «والقول بالتناسخ باطل، ومن دان بالتناسخ فهو كافر، لأن في التناسخ إبطال الجنة والنار»[3].

قال التفتازاني (792 هـ): «التناسخية إنما يكفرون لإنكارهم القيامة والجنة والنار»[4].

وقال ابن حزم: «وأما من زعم أن الأرواح تنقل إلى أجساد أخر، فهو قول أصحاب التناسخ، وهو كفر عند جميع أهل الإسلام»[5].

وقال بعض علماء السلفية الوهابية: «وقد أجمع أهل السُّنة والجماعة على ذلك، وذكروا: أن القول بانتقال الروح من جسم إلى آخر هو قول أهل التناسخ، وهم من أكفر الناس، وقولهم هذا من أبطل الباطل»[6].

أقول: ثمة سببان للحكم بكفرهم:

الأول: مقالتهم بقدم الأرواح، كما تقدم.

ولكنّ هذا القول لم يثبت تبنيه من جميع التناسخية، فقد نقل عن بعضهم رأي يقول بأن

=البدن، وأما التناسخ بمعنى انتقال الروح من بدن إلى بدن غير الأبدان المثالية، فمما أجمع على نفيه جميع المسلمين». انظر: **بحار الأنوار**، ج 58، ص 115.

(1) المصدر نفسه، ج 58، ص 54.

(2) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 1، ص 426.

(3) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 63.

(4) انظر: **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج 2، ص 211.

(5) **المحلى**، ج 1، ص 26.

(6) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 2، ص 309.

«الأرواح مخلوقة قبل الأبدان بألفي عام»[1]، وهذا الرأي وإن كان من «جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقرون في تصحيحها إلى الأدلة الظاهرة، ولا دليل»[2]، ولكن يظهر منه عدم قدم الأرواح.

وعلى كل حال فالقول بقدم الأرواح لا يوجب الكفر في حد ذاته إن لم يتلازم مع إنكار أصل التوحيد، كما لا يخفى.

الثاني: إنكار المعاد، والأكثر حكموا بكفرهم لذلك.

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: قد تقدم أنّ البعض يرى أنّ هدف التناسخ هو إعطاء أكثر من فرصة للإنسان في دار الدنيا، ليكون يوم الدينونة قد أعذر إعذاراً تاماً وكاملاً، وهذا يعني الاعتقاد بوجود يوم المعاد، فإنْ كانت هذه حقيقة عقيدة التناسخية فهي حتى لو كانت باطلة لكنها لا توجب كفراً.

ثانياً: لو فرض أنّ التناسخية ينكرون المعاد، كما تقدم في كلمات المقررين لعقيدتهم، وهو أمر غير بعيد عن كلمات الكثير منهم، فلا ريب في فساد هذه العقيدة وبطلانها وعدم انسجامها مع الإسلام، بيد أن الحكم بكفر معتنقها يتوقف على التحقق من أمر، وهو أنّ الإيمان بيوم المعاد، هل هو من الأركان التي يكون إنكارها أو عدم الاعتقاد بها موجباً للخروج عن الدين حتى لو كان ذلك ناشئاً عن شبهة أو غفلة، أم أنها من الأركان التي لا يستوجب عدم الاعتقاد بها الخروج عن الدين إلا مع التفات المنكر لركنيتها فيكون إنكارها موجباً لتكذيب النبي (ص)؟ فإن قيل بالأول، حكم بكفر التناسخية مطلقاً، وأما إذا قيل بالثاني، فلا يحكم بكفر إلا من التفت منهم إلى ركنية المعاد وجزئيته من الدين وأصر مع ذلك على إنكاره، وقد أوضحنا في بعض كتبنا[3] أنّ الصحيح هو الثاني، ما يعني أن إنكار المعاد لا يوجب الكفر بعنوانه.

---

(1) **رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 28.

(2) كما يقول السيد المرتضى في بعض رسائله، راجع **رسائل الشريف المرتضى**، ج 4، ص 30.

(3) راجع: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 114.

المحور الثاني

التفويض ومستوياته

1 ـ **من هم المفوضة؟**

2 ـ **مستويات التفويض**

القول بالتفويض هو من الأفكار التي انتشرت بين الفرق الغالية، ويتردد الحديث عنهم وعن أفكارهم في الأخبار، فمن هم المفوضة؟ وما المقصود بالتفويض؟

1 ـ من هم المفوضة؟

التعرّف على المفوضة وبيان الموقف من القول بالتفويض، سيكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّ القول بتفويض الأمر إلى العبد له أكثر من استعمال، كما سنشير، بيد أنّ أكثر ما ينصرف إليه لفظ المفوضة عند الإطلاق هو القول بتفويض الخلق والرزق إلى النبي (ص) والأئمة عليهم السلام.

وهذا المعنى هو ما يُستفاد من الأخبار وأقوال العلماء، ففي الخبر عن زرارة أنه قال، قلت للصادق عليه السلام: «إنّ رجلاً من ولد عبد اللّه بن سبأ يقول بالتفويض، قال عليه السلام: وما التفويض؟ قلت: يقول: إن اللّه عز وجل خلق محمداً (ص) وعلياً عليه السلام، ثم فوّض الأمر إليهما، فخلقا، ورزقا، وأحييا، وأماتا. فقال: كذب عدو اللّه، إذا رجعت إليه فاقرأ عليه الآية التي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1]. فانصرفت إلى رجل فأخبرته بما قال الصادق عليه السلام فكأنما ألقمته حجراً، أو قال: فكأنما خرس. وقد فوّض اللّه تعالى إلى نبيه (ص) أمر دينه، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[2] وقد فوّض ذلك إلى الأئمة عليهم السلام»[3].

وقال الشيخ المفيد في تعريف المفوضة: «والمفوضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أن اللّه سبحانه وتعالى تفرّد بخلقهم خاصة، وأنه فوّض إليهم خلق العالم

(1) سورة الرعد، الآية: 16.

(2) سورة الحشر، الآية: 7.

(3) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 101.

بما فيه وجميع الأفعال»[1]. ومن هذا الكلام يتضح أن المفوضة من الفرق التي لم يبلغ غلوها ما بلغه غلو بعض الفرق التي اعتقدت بألوهية أو ربوبية الأئمة من أهل البيت ﷺ.

وهكذا فإنّ أرباب الملل والنحل عرّفوا المفوضة بهذا التعريف، قال البغدادي (429هـ): «وأما المفوضة من الرافضة فقوم زعموا أنّ اللّه تعالى خلق محمداً ثم فوّض إليه تدبير [خلق] العالم وتدبيره، فهو الذي خلق العالم دون اللّه تعالى، ثم فوّض محمدٌ تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب فهو المدبر الثاني»[2].

وربما يُستفاد من سؤال الإمام الصادق ﷺ لزرارة عن المراد بالتفويض، أنّ القول به لم يكن منتشراً أو متبلوراً في ذلك العصر وما قبله، وإنما انتشر وتبلور فيما بعد، وهذا ما تساعد عليه سائر الأخبار حيث نجد أنّ الحديث عن التفويض يبرز بعد ذلك، ولا سيما في عصر الرضا ﷺ ومَنْ بعده من الأئمة ﷺ كما سنلاحظ في الأخبار الآتية.

اللهم إلّا أن يُقال إن للتفويض أكثر من معنى كما سيأتي، فأراد الإمام ﷺ بسؤاله تحديد نوع التفويض الذي يسأل عنه زرارة ليبدي رأيه في الموضوع، ويشهد لذلك أنه سيأتي في الخبر أن الإمام الصادق ﷺ لعن المفوضة، ما يعني أنهم كانوا موجودين ومعروفين في زمانه ﷺ.

ويبدو أنّ القول بالتفويض بالمعنى المذكور مع أنّه كان مذموماً في أوائل طرحه، قد أصبح في عصر متأخر مقبولاً عند بعض الشيعة، حتى انقسم الشيعة أنفسهم في الأمر، واستدعى الأمر أن يرجعوا إلى أحد السفراء الأربعة ليسألوه عن الأمر، وهذا ما يوضحه لنا الحديث المروي عن أبي الحسن علي بن أحمد الدلال القمي، قال: «اختلف جماعة من الشيعة في أن اللّه عز وجل فوّض إلى الأئمة ﷺ أن يخلقوا ويرزقوا؟ فقال قوم: هذا محال لا يجوز على اللّه عز وجل، لأن الأجسام لا يقدر على خلقها غير اللّه عز وجل. وقال آخرون: بل اللّه عز وجل أقدر الأئمة على ذلك وفوض إليهم فخلقوا ورزقوا. وتنازعوا في ذلك تنازعاً شديداً. فقال قائل: ما بالكم لا ترجعون إلى أبي جعفر محمد بن عثمان، فتسألونه عن ذلك، ليوضح لكم الحق فيه، فإنه الطريق إلى صاحب الأمر؟! فرضيت الجماعة بأبي جعفر، وسلمت وأجابت إلى قوله، فكتبوا المسألة وأنفذوها إليه. فخرج إليهم من جهته توقيع نسخته: إنّ اللّه تعالى هو الذي خلق الأجسام، وقسم الأرزاق، لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فأما الأئمة ﷺ فإنهم يسألون اللّه تعالى فيخلق، ويسألون فيرزق، إيجاباً لمسألتهم، وإعظاماً لحقهم»[3].

---

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 133.

(2) **الفرق بين الفرق**، ص 226.

(3) **الغيبة**، ص 294.

ثانياً: لا ريب أنّ المفوضة ـ كما تقدم منا سابقاً ـ من أبرز فرق الغلاة، وبسبب انتشار القول بالتفويض بين الغلاة، وجدنا أنه كثيراً ما يتمّ القرن بين الغلاة والمفوضة، فالتفويض والغلو مقرونان، حتى أصبح التفويض يرادف الغلو، فالمؤلفات التي ردّت على الغلاة لا تخلو من الرد على القائلين بالتفويض، والعنوان يشي بذلك، فبعضها يحمل عنوان: «الرد على الغلاة والمفوضة»، وفي كلام الصدوق في كتاب «الاعتقادات»، نجد أنّه عقد باباً تحت عنوان «باب الاعتقاد في نفي الغلو والتفويض». ويقول في كتاب «من لا يحضره الفقيه»: «إنّ الغلاة والمفوضة لعنهم اللّه ينكرون سهو النبي (ص)»[1]، ويقول الشيخ المفيد بعد أن يعرض رأيه الرافض إطلاق القول بأن الإمام عليه السلام يعلم بالمغيبات: «وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذّ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة»[2].

وهذا القرن بينهما نجده في الروايات أيضاً، من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «لعن اللّه الغلاة والمفوضة، فإنّهم صغروا عصيان اللّه وكفروا به وأشركوا وضلوا وأضلّوا فراراً من إقامة الفرائض وأداء الحقوق»[3]. وقد مر سابقاً عن الإمام الرضا عليه السلام في وصف الغلاة أنّهم «صغروا عظمة اللّه»[4].

وقد عقد الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام باباً خاصاً تحت عنوان «ما جاء عن الرضا عليه السلام من وجه دلائل الأئمة عليهم السلام والرد على الغلاة والمفوضة»[5].

ولكنّ هذا لا يعني أنّ اسم المفوضة اسم آخر للغلاة، بل هم ـ كما صرّح الشيخ المفيد في كلامه المتقدم ـ فرقة من فرق الغلاة.

وتكاد الأخبار تجمع على ذمهم، بل وفي بعضها تكفيرهم، ففي الخبر عن أبي هاشم الجعفري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الغلاة والمفوضة فقال: «الغلاة كفار والمفوضة مشركون من جالسهم أو خالطهم أو آكلهم أو شاربهم أو واصلهم أو زوّجهم أو تزوّج منهم أو آمنهم أو ائتمنهم على أمانة أو صدق حديثهم أو أعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية اللّه عز وجل وولاية رسول اللّه (ص) وولايتنا أهل البيت»[6]، ولنا عودة إلى الحكم بكفرهم.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص359.
(2) **أوائل المقالات**، ص 67.
(3) **علل الشرائع**، ج1، ص227.
(4) **التوحيد**، ص 363. و**عيون أخبار الرضا**، ج 1، ص 130.
(5) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص216.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص219.

وقد ذكر مؤلفو الملل والنحل فرقاً كثيرة للمفوضة تبلغ العشرات، والظاهر أنّ معظم هذه الفرق قد انقرضت وبادت ولم يبق منها إلّا القليل.

ثالثاً: للمفوضة ـ كما تقدم في ثنايا البحوث السابقة ـ اعتقادات خاصة، ومن أبرزها:

أ ـ أنّ الأئمة ﷺ لم يموتوا على وجه الحقيقة، وإنّما شُبِّه للناس في أمرهم[1]. وقال الشيخ المفيد: «إنّ رسل اللّه تعالى من البشر، وأنبياءه والأئمة من خلفائه محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام، وتحدث لهم اللذات، وتنمى أجسامهم بالأغذية، وتنقص على مرور الزمان، ويحلّ بهم الموت ويجوز عليهم الفناء، وعلى هذا القول إجماع أهل التوحيد. وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التفويض وطبقات الغلاة»[2].

ب ـ إطلاق القول أنّ الأئمة يعلمون الغيب، يقول الشيخ المفيد: «فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بيّن الفساد، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا اللّه ـ عز وجل ـ، وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذّ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة»[3]. وفي البحار: «قال الشيخ المفيد في كتاب المسائل: القول في معرفة الأئمة ﷺ بجميع الصنائع وسائر اللغات أقول: إنه ليس بممتنع ذلك منهم ﷺ ولا واجب من جهة العقل والقياس، وقد جاءت أخبار عمن يجب تصديقه بأن آل محمد ﷺ قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات، ولي في القطع به منها نظر، واللّه الموفق للصواب، وعلى قولي هذا جماعة من الإمامية، وقد خالف فيه بنو نوبخت، رحمهم اللّه، وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً، ووافقهم فيه المفوضة كافة وسائر الغلاة»[4].

ج ـ وينسب إليهم الشيخ الصدوق القول بنفي السهو عن النبي (ص)، قال في كتاب «من لا يحضره الفقيه»: «إنّ الغلاة والمفوضة لعنهم اللّه ينكرون سهو النبي (ص)»[5]، ولكن ما نسبه الصدوق إلى المفوضة لم يرفضه مشهور علماء الإمامية، وإنما تبنوه، رافضين القول بسهو النبي (ص). وقد نسب الصدوق إلى المفوضة أيضاً وضع أخبار الشهادة الثالثة، كما أسلفنا.

رابعاً: يبدو من دراسة مجموع أخبار المفوضة: أن القول بالتفويض غلو وقد انتشر عند كثير

(1) **أوائل المقالات**، ص 72، **وكتاب الغيبة**، ص 21، و80.
(2) **أوائل المقالات**، ص 72.
(3) المصدر نفسه، 67.
(4) **بحار الأنوار**، ج 26، ص 192.
(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص359.

من الناس، ولم يتضح لنا أنهم كانوا يشكلون فرقة بعينها متمايزة عن غيرهم، حالهم في ذلك حال التناسخية، الذين كانوا منتشرين في الكثير من الفرق.

خامساً: إن القول بالتفويض لم ينقطع بل استمر في بعض الفرق إلى يومنا هذا، وقد نسب القول به إلى الشيخية[1]، يقول الشيخ مرتضى كاشف الغطاء (1349هـ): ««وأما من تجاوز الحدّ في اعتقاده ممّن لا تخلو أعصارنا منه [يقصد الشيخية] حيث فوضوا أمر الخلق والرزق والحياة والممات إلى النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، فإنْ هم أرادوا بتفويض ذلك للنبي والأئمة تسبيباً ومباشرة بنحو الفاعلية الحقيقية فلا إشكال في خروجهم عما عليه دين الإسلام، وإن أرادوا أن اللّه فوّض ذلك إليهم بنحو المباشرة كما فوّض أمر مباشرة قبض الأرواح لعزرائيل واللّه هو المسبب ـ كما لعله يستشعر من كلمات شيخهم ـ فهذا وإن كان أمراً باطلاً في نفسه إلا أنه لا يستلزم كفر مدّعيه لأنّ الظاهر أن مثل ذلك ممّا لا يقضي بنقض أصل ديني، ولكنّ الاحتياط لا يُترك في اجتناب القائل بذلك واجتناب مقلديه وأتباعه»[2]. أقول: الظاهر أنّ نظرهم إلى المعنى الثاني، فالشيخ أحمد الأحسائي يصرح بإبطال التفويض الذي يجعل من «المفوّض إليه مستقلاً بما فوِّض فيه ونسب إليه»، ويرى أنّ هذا التفويض «شرك باللّه مناف للتوحيد، ولم يرد عن أهل البيت عليهم السلام ما يدل على ذلك في حقهم ولا حق مخلوق غيرهم، بل ورد عنهم نفيه عنهم وعن كل أحد من الخلق»[3].

2 ـ مستويات التفويض

بالتأمل في المصادر، ولا سيما كتب الحديث نجد أنّ مصطلح التفويض، قد أُطلق على عدة معانٍ، وقد أنهاها العلامة المجلسي إلى ستة[4]، منها: ما يكون عاماً لكل العباد، ومنها: ما يختص ببعضهم، ومنها ما هو باطل ومرفوض، ومنها: ما هو مقبول وصحيح، وبلحاظ آخر، فإن بعضها هو من التفويض التشريعي وبعضها الآخر هو من التفويض التكويني. وكما ذكرنا فإنّ الجامع بين كل أشكال التفويض هو منح العبد وإعطاؤه نوعاً من الاستقلال عن اللّه تعالى.

ويمكن القول: إنّ ما هو جدير بالعناية والبحث هو مستويات ثلاثة:

الأول: التفويض التشريعي.

---

(1) راجع الملحق آخر الكتاب.

(2) **الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها**، السيد محمد حسن آل الطالقاني، ص285. نقله عن كتابه «فوز العباد في **المبدأ والمعاد**».

(3) **تراث الشيخ الأوحد، شرح الزيارة الجامعة الكبيرة**، ج 6، ص 201.

(4) راجع: **بحار الأنوار**، ج 25، ص 347، وقد ذكرنا في كتاب **أبعاد الشخصية النبوية** (ص)، أن بعض روايات التفويض ربما تكون ناظرة إلى البعد التدبيري في شخصية النبي (ص)، والأئمة عليهم السلام.

والثاني: التفويض التكويني إلى كل العباد، وهو تفويض الأعمال.

والثالث: التفويض التكويني إلى بعض العباد، وهو تفويض الخلق والرزق.

وفيما يلي نفصل الكلام في هذه المستويات:

الأول: تفويض أمر الدين والتشريع[1]

قال الشيخ الصدوق بعد أن رفض القول بتفويض الخلق والرزق إلى النبي (ص) والأئمة عليهم السلام: «وقد فوّض اللّه تعالى إلى نبيه (ص) أمر دينه، فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[2]، وقد فوّض ذلك إلى الأئمة عليهم السلام»[3].

وهذا المستوى من التفويض قد يُستفاد من بعض الأخبار، وهنا يطرح السؤال: هل إنّ النبي (ص) مشرّع وقد أعطاه اللّه تعالى حقّ التشريع، أم إنّه مجرد ناقل ومبلّغ لشرع اللّه؟ فإنْ نفينا كونه (ص) مشرعاً فهذا يعني أنّ التشريع هو بيد اللّه وحده، ولم يعط هذا الحق لأحدٍ من عباده بمن في ذلك الرسل، وعليه، فما يصدر عنه (ص) من تشريعات هو أحكام أُوحي إليه بها، ولو لم تكن نازلة في القرآن الكريم، ولو لم ينص (ص) على أنّها مما أوحي إليه به، لأنّ الوحي لا يختص بما نزل في القرآن بل يمتد إلى غيره.

وفي الجواب على السؤال المذكور نقول: إنه غير خافٍ أنّ ثمّة نقطة اتفاق أساسيّة بين كافة المسلمين، وهي محل إجماع وتسالم، ألا وهي أنّ التشريع بالأصالة وبالذات هو بيد اللّه تعالى، وهذا ما دلّت عليه محكمات القرآن الكريم[4]، والاعتقاد والإقرار أنّ بيده تعالى الحكم والتشريع، هو من مقتضيات الإيمان بالتوحيد[5]، وكما أنّ من حقّ اللّه تعالى التشريع، فإنّ من حقّه أيضاً أن

(1) هذا المستوى من التفويض قد تناولناه بالبحث في كتاب **أبعاد الشخصية النبوية،** ص23، مع بعض الإضافات هنا.

(2) سورة الحشر، الآية: 7.

(3) **الاعتقادات في دين الإمامية،** ص 101.

(4) قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف 40]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[الشورى: 10]، وقال عز وجل: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ * وَمَا ظَنُّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾[يونس: 59 ـ 60].

(5) يقول الشيخ الصافي: «ليس لغير اللّه تعالى ـ على أساس الإيمان ب**التوحيد** وبصفات اللّه الكمالية التي هو سبحانه متفرد بها ـ صلاحية التشريع والحكم، والولاية على غيره، بل وعلى نفسه. فالنظام المؤمن باللّه تعالى لا يعدل عن أحكام اللّه تعالى، ولا يرى لشعبه ولا لقيادته حق التشريع، ولا يتخذ=

يفوّض أمر التشريع إلى بعض أوليائه الملهمين والمسددين الذين لا يتعدون إرادته، وعلى رأسهم الأنبياء ﷺ، ولا سيما نبينا محمد (ص)، وإنّما الكلام فيما إذا كان هذا التفويض قد وقع أم لا.

ويبدو أنّ ثمة خلافاً بين الأعلام في ذلك، فهناك منْ يقول إنّ اللّه تعالى لم يفوض إليه (ص) ذلك، أو لم يثبت أنّه (ص) مفوّض في ذلك، فهو (ص) ليس مشرعاً[1]، وإنّما هو مبلِّغٌ لما يوحى إليه من شرع اللّه تعالى، وكيف يكون مفوضاً في التشريع والحال أنه (ص) كان كثيراً ما ينتظر الوحي لعدة أيام قبل أن يجيب على سؤال موجّهٍ إليه أو يبتّ في قضية واجهته؟! وانتظار الوحي لم يكن بالضرورة مقترناً بخصوص الموارد التي ينزل فيها قرآن ليقال: إن انتظاره نزول الوحي القرآني كان لحكمة خاصة، وهي إعطاء الموقف قوة خاصة بالاستناد إلى الحسم القرآني للأمر بما لا يحصل بهذه القوّة في غير القرآن.

= حاكماً ووليّاً من دون اللّه، بل يقدس اللّه وينزهه عن أن يكون له شريك في الحاكمية والمشرَّعية». **مجموعة الرسائل**، ج 1، ص 173. ويقول الشيخ السبحاني في بيان الشعبة السادسة من شعب **التوحيد**: «**التوحيد** في التقنين والتشريع: إنه لا مقنن ولا مشرع إلا هو، وليس لأحد حق التشريع». **رسائل ومقالات**، ص 17. ويقول الشيخ الريشهري في بيان مراتب **التوحيد**: «المرتبة الرّابعة: التّوحيد في الحكم: التَّوحيد في الحكم عبارة عن توحيده تعالى في تشريع الأحكام وتقنينها. ويرى القرآن الكريم أنّ للّه سبحانه وحده حقّ التشريع ووضع القوانين والأمر بتطبيقها، ويَعدُّ اتّباع كلّ قانون لحياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة ما عدا قانون اللّه شركاً». **موسوعة العقائد الإسلامية**، ج 3، ص 407، وراجع: **تفسير الكاشف**، ج 4، ص 316، **وتفسير الأمثل**، ج 6، ص 390.

(1) يقول السيد الكلبيكاني متحدثاً عن أقسام التفويض: «**ومنها**: القول بتفويض التكاليف إلى النبي بمعنى أنّه لا يحتاج في التشريع إلى الوحي لأن اللّه تعالى جعل أمر التشريع بيده وفوّضه إليه فكل ما جعله فهو حكم يجب اتباعه ولا يجوز التخلف عنه. **ومنها**: القول بتفويضها إلى علي عليه السلام أو إليه وإلى الأئمة المعصومين كل في زمانه، فهم غير محتاجين بعد ذلك إلى اللّه في التكاليف والأحكام، إلى غير ذلك من المقالات الفاسدة والمذاهب الباطلة. وكل هذه الأقسام أيضاً باطل مخالف للشرع، لأنّ الأئمة عليهم السلام لا يقولون إلا ما قاله النبي الأعظم (ص) وهو لا يقول إلا ما أمره اللّه تعالى به قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 ـ 4]، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: 7]، فليس المراد منه مجيء الرسول بشيء من عند نفسه وبدون أخذه من اللّه، بل المراد منه وجوب أخذ ما جاء به الرسول المعلوم أنه من اللّه سبحانه فكل ما جاء وأتى به النبي والأئمة من عترته صلوات اللّه عليهم أجمعين فهو مأخوذ من اللّه وإن لم يذكر في القرآن تفصيلاً. وعلى الجملة، فالنبي واسطة في الرسالة لا جاعل الأحكام والتكاليف ومقنن للقوانين»، **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، ص 223. ويقول الشيخ السبحاني: «ليس لإنسان ـ حتى الرسول ـ حقّ التسنين والتشريع، وإنّما هو (ص) مبلغ عن اللّه سبحانه. إنّ الوحي يحمل التشريع إلى النبي الأكرم وهو (ص) الموحى إليه وبموته انقطع الوحي وسدّ باب التشريع والتسنين، فليس للأمة إلّا الاجتهاد في ضوء الكتاب والسُّنّة، لا التشريع ولا التسنين، ومن رأى أنّ لغير اللّه سبحانه حقّ التسنين فمعنى ذلك عدم انقطاع الوحي». **الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف**، ج 1، ص 413.

وفي المقابل، هناك رأي آخر يقول: إنّ اللّه لما أكمل نبيه (ص) فوّض إليه تشريعَ الأحكام، كما دلت عليه بعض الأخبار[1]، وفي بعضها أنه (ص) قد شرع بالفعل بعضها، ومنها: إضافة ما زاد على الركعتين في الصلوات اليوميّة[2]، ومنها: سنُّه (ص) بعض النوافل أو تحريمه كل مسكر أو غير ذلك. في معتبرة فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ: «إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّه فَأَحْسَنَ أَدَبَه فَلَمَّا أَكْمَلَ لَه الأَدَبَ قَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[3] ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْه أَمْرَ الدِّينِ والأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَه، فَقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[4] وإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) كَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيَّداً بِرُوحِ الْقُدُسِ لا يَزِلُّ ولا يخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِه الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّه، ثُمَّ إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّه (ص) إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ، لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ، وأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ والْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ كُلَّه فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً، ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّه (ص) النَّوَافِلَ أَرْبَعاً وثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَي الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ، والْفَرِيضَةُ والنَّافِلَةُ إِحْدَى وخَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوَتْرِ وفَرَضَ اللَّه فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وسَنَّ رَسُولُ اللَّه (ص) صَوْمَ شَعْبَانَ وثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَي الْفَرِيضَةِ فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ. وحَرَّمَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وحَرَّمَ رَسُولُ اللَّه (ص) الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّه لَه ذَلِكَ كُلَّه، وعَافَ رَسُولُ اللَّه (ص) أَشْيَاءَ وكَرِهَهَا ولَمْ يَنْه عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وكَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا فَصَارَ الأَخْذُ بِرُخَصِه، وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ كَوُجُوبِ مَا يَأْخُذُونَ بِنَهْيِه وعَزَائِمِه، ولَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه (ص) فِيمَا نَهَاهُمْ عَنْه نَهْيَ حَرَامٍ ولَا فِيمَا أَمَرَ بِه أَمْرَ فَرْضٍ لَازِمٍ فَكَثِيرُ الْمُسْكِرِ مِنَ الأَشْرِبَةِ نَهَاهُمْ عَنْه نَهْيَ حَرَامٍ لَمْ يُرَخِّصْ فِيه لأَحَدٍ، ولَمْ يُرَخِّصْ رَسُولُ اللَّه (ص) لأَحَدٍ تَقْصِيرَ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ضَمَّهُمَا إِلَى مَا فَرَضَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ بَلْ أَلْزَمَهُمْ ذَلِكَ إِلْزَاماً وَاجِباً، لَمْ يُرَخِّصْ لأَحَدٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُسَافِرِ ولَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يُرَخِّصَ شَيْئاً مَا لَمْ

---

(1) عقد الكليني باباً خاصاً في **الكافي**، يحمل عنوان «بَابُ التَّفْوِيضِ إِلَى رَسُولِ اللَّه (ص) وإِلَى الأَئِمَّةِ عليهم السلام فِي أَمْرِ الدِّينِ»، وأورد فيه عشرة أخبار، والظاهر أنّ بعض أخبار الباب لا ربط لها بتفويض أمر التشريع إليه، وفي دلالة بعضها الآخر على ذلك كلام، ودلالة بعضها جيدة كما سنذكر في هامش لاحق.

(2) في صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّه عَلَى الْعِبَادِ مِنَ الصَّلاةِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وفِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ ولَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ، يَعْنِي سَهْواً، فَزَادَ رَسُولُ اللَّه (ص) سَبْعاً وفِيهِنَّ الْوَهْمُ، ولَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ». **الكافي**، ج 3، ص 272.

(3) سورة القلم، الآية: 4.

(4) سورة الحشر، الآية: 7.

يُرَخِّصْه رَسُولُ اللَّه (ص) فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّه (ص) أَمْرَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ونَهْيُه نَهْيَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ، ووَجَبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَه كَالتَّسْلِيمِ لِلَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى»[1].

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الخبر وسواه لا دلالة له على المدعى، وهو أنّ النبي (ص) قد فُوِّض إليه حق التشريع، ليأمر أو ينهى بما يراه صلاحاً، والوجه في ذلك أنّ المعتبرة المذكورة دلّت على أنّ اللّه تعالى قد أمضى وأجاز ما سنّه نبيّه (ص)، فيعود الحكم بعد إمضاء اللّه له تشريعاً إلهياً، ولو كان المراد بالتفويض إعطاءه حقّ التشريع لما احتاج الأمر إلى الإمضاء، وقد نبّه السيد الكلبيكاني على ما ذكرناه[2]. وقد يؤيد ما نقوله أنّه قد ورد في بعض الأخبار أنّ عبد المطلب سنّ خمس سنن في الجاهلية وقد أمضاها اللّه تعالى له في الإسلام[3]، ومعلوم أنّ عبد المطلب ليس له حق التشريع. فتأمل.

ثمّ لو أنّ البعض أراد تسمية هذا المعنى المعطى للنبي (ص) تشريعاً فلا مشاحة في الاصطلاح.

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 267.

(2) قال رحمه الله: «إنّ هذه الإضافة كانت بعد استدعائه من اللّه تعالى وقبوله سبحانه لذلك وليس ضمّ شيء بعد استدعاء ضمّه من اللّه وقبوله وإمضائه، من باب جعل الأحكام وتشريعه من عند نفسه، وكون الأمر مفوضاً إليه، ولو كانت هذه الإضافة من قبل التفويض الواقعي لما احتاجت إلى إمضاء اللّه تعالى وإنفاذه، والحال أنه نص في بعض الروايات على إجازة اللّه لذلك». **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، ص 224.

(3) روى الصدوق قال: حدثنا أحمد بن الحسين القطان قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي قال: حدثنا علي بن الحسين بن علي بن الفضال عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام «..فكانت لعبد المطلب خمس من السنن أجراها اللّه عز وجل في الإسلام حرم نساء الآباء على الأبناء وسن الدية في القتل مائة من الإبل. وكان يطوف بالبيت سبعة أشواط ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وسمى زمزم حين حفرها سقاية الحاج»، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 190. قال الصدوق: حدثنا محمد بن علي بن الشاه قال: حدثنا أبو حامد قال: حدثنا أبو يزيد قال: حدثنا محمد بن أحمد بن صالح التميمي، عن أبيه قال: حدثنا أنس بن محمد أبو مالك، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي (ص) أنه قال في وصيته له: «يا علي إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجازها اللّه له في الإسلام، حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل اللّه عز وجل: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 22]، ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به، فأنزل اللّه عز وجل: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: 41] الآية، ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج، فأنزل اللّه ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾[التوبة: 19] الآية. وسن في القتل مائة من الإبل فأجرى اللّه عز وجل ذلك في الإسلام، ولم يكن للطواف عدد عند قريش فسّن فيهم عبد المطلب سبعة أشواط، فأجرى اللّه ذلك في الاسلام. يا علي إن عبد المطلب كان لا يستقسم بالأزلام، ولا يعبد الأصنام، ولا يأكل ما ذبح على النصب، ويقول: أنا على دين أبي إبراهيم عليه السلام». **الخصال**، ص 313، ورواه في كتاب **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 365.

إن قلت: «إن قوله ﷺ: «فأجاز اللّه عز وجلّ له ذلك»، لا دلالة لها على ما ذكرناه من عدم ثبوت حق التشريع له (ص)، وذلك لأن المقصود ـ بحسب الظاهر ـ من العبارة المذكورة توكيد ما سنّه النبي (ص)، وليس إمضاء ما يكون لولا الإمضاء غير حجة، وذلك لعدم تعقل إقدام النبي (ص) على سنّ أمر في دين اللّه دون أن يكون له حق سنّه وتشريعه، ولذا لم يبلغنا أنه (ص) شرّع أمراً ولم يجزه اللّه تعالى له، ليكون قوله «فأجازه اللّه..» بمثابة المقسم، بمعنى أنّ ثمة ما أجازه له، وثمة ما لم يجزه له.

قلت: إنّ حمل عبارة «فأجاز اللّه له ذلك» والتي تكررت مع كل سُنّة سنها (ص) على مجرد التوكيد خلاف ظاهر الرواية، ولا سيما أنه لا قصور في البيان القرآني حول ضرورة الأخذ بما جاء به النبي (ص)، ما ينفي الحاجة للتوكيد.

إن قلت: كيف يقدم النبي (ص) على سنّ هذا الأمر أو ذاك إذا لم يكن له حق التشريع، ويحتاج الأمر إلى إمضاء اللّه تعالى لكل ما يسنّه؟!

قلت: إنّ إقدامه على سنّ هذا الفعل أو ذاك ربما كان نابعاً من علمه أنّ اللّه تعالى سوف يمضي ما يسنّه، ولن يردّ ما سنّه بعد أن أنار اللّه قلبه بنور الحقيقة، ولذا لا يكون إقدامه (ص) على ذلك إقداماً على ما ليس له.

وعليه، وبملاحظة ما تقدم، لا بدّ من حمل سائر روايات التفويض على ما ذكرناه، فالمعتبرة المتقدمة هي ذات لسان بياني يصلح لتفسير ما جاء في سائر الأخبار، وهذا ما فعله العلامة المجلسي، فقد رأى أنّ تفويض الدين إليه (ص) يراد به هذا المعنى، ولا يراد أنه تعالى: «فوض إلى النبي والأئمة ﷺ عموما أن يحلوا ما شاؤوا ويحرموا ما شاؤوا من غير وحي وإلهام أو يغيروا ما أوحى إليهم بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل»[1].

وإن لم تقبل بعض روايات التفويض هذا الحمل فلا بدّ من حملها على محامل أخرى، ومنها ما ذكره بعض الفقهاء، قال: «وما ورد في الأخبار من التعبير بتفويض أمر الدين إلى النبي والأئمة ﷺ، فمعناه أنّهم حافظون لشؤون الدين وأمناء اللّه على حدود اللّه وحلاله وحرامه وأوامره ونواهيه، وإلا فهو مخالفٌ لصريح قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2]»[3].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 348.

(2) سورة النجم، الآية: 3 ـ 4.

(3) **نتائج الأفكار**، ص 225. أجل، قد يعترض على ما جاء في ذيل كلامه مما ظاهره أنّ روايات التفويض معارضة للآية المذكورة، ما يعني أنه يعتبرها دليلاً على نفي تفويض التشريع إليه (ص)، والاعتراض هو أنّ الحصر في الآية إضافي، بالقياس إلى النطق عن الهوى، وليس حصراً حقيقياً، ولذا سيأتي لاحقاً أنّ ثمة صنفاً ثالثاً لكلامه أو فعله (ص) ليس وحياً ولا هوى.

ثم على فرض القول بأنّ النبي (ص) مفوّض في أمور الدين، فمن البديهي أنّ ذلك لا يعني أنّ له أنْ يحلل أو يحرّم وفق مزاجٍ أو اجتهاد خاص. قال العلامة المجلسي: «التفويض في أمر الدين، وهذا أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون اللّه تعالى فوّض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يحلّوا ما شاؤوا ويحرموا ما شاؤوا من غير وحي وإلهام أو يغيروا ما أوحي إليهم بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل، فإنّ النبي (ص) كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1].

وثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه (ص) بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب ولا يحل بباله ما يخالف مشيته تعالى في كل باب فوّض إليه تعيين بعض الأمور كالزيادة في الصلاة وتعيين النوافل في الصلاة والصوم وطعمة الجد وغير ذلك مما مضى وسيأتي إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بإلهام، ثم كان يؤكد ما اختاره (ص) بالوحي، ولا فساد في ذلك عقلاً وقد دلت النصوص المستفيضة عليه.. ولعل الصدوق رحمه الله أيضاً إنّما نفى المعنى الأول حيث قال في الفقيه: «وقد فوّض اللّه عز وجل إلى نبيه (ص) أمر دينه ولم يفوض إليه تعدي حدوده. وأيضاً هو رحمه الله قد روى كثيراً من أخبار التفويض في كتبه ولم يتعرض لتأويلها»[2].

الثاني: الاعتقاد بتفويض الأعمال إلى العباد

والمعنى الثاني من معاني التفويض هو ما قالت به طائفة من الناس، من أنّ العبد مستقل ومستغنٍ في أفعاله عن اللّه تعالى، ويقابله القول بالجبر، الذي قالت به طائفة أخرى، ومنهم الأشاعرة. والتفويض بهذا المعنى هو اعتقاد باطل، كبطلان الاعتقاد بالجبر، وفي بيان بطلانهما ورد الحديث المعروف: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»[3].

إنّ نفي الجبر عن البشر هو تأكيد على اختيارهم فيما يقدمون عليه من أفعال أو يحجمون عنه، فكل ذلك صادر عن محض إرادتهم المنبعثة من الحبّ أو الكراهة، دون جبر أو إلجاء، وبذلك استقام تكليفهم وحسابهم وعقابهم، وأما نفي التفويض عنهم، فمعناه أنّهم ومع كونهم مختارين

(1) سورة النجم، الآية: 3 ـ 4.
(2) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 349.
(3) روي هذا المعنى عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فقد روي عن علي عليه السلام، راجع: **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر، ج 51، ص 182، وروي ذلك عن الإمام الصادق عليه السلام، **الكافي**، ج 1، ص 160، وسئل الإمام الرضا عليه السلام عنه باعتباره رواية عن الصادق عليه السلام، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 114.

قادرين، فإنّ قدرتهم لا تلغي ولا تبطل قدرة اللّه تعالى في كل ما يفعلون، فهو من أعطاهم القدرة على الاختيار حدوثاً ولازمتهم قدرته ومدده بقاءً، فهم غير مستقلين عنه في كل آن وزمان، وفي كل فعل أو ترك، بل هم بحاجة مستمرة إليه وإلى دوام فيضه ولطفه.

وهذا العقيدة الوسطية هي التي قام عليها الدليل، وبها (الأمر بين الأمرين) يتم الجمع بين تنزيه اللّه تعالى وإثبات عدله من جهة، وبين الحفاظ على وحدانيته في الخلق، أو قل: بها يُجمع بين حرية العبد وبين وحدانية الخالق تعالى. وقد عرفت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بهذه العقيدة، ووردت بإثباتها أخبارهم الكثيرة. وقد أشبع العلماء هذه المسألة بحثاً وتحقيقاً، وأوضحوا بطلان كلٍّ من الجبر والتفويض استناداً إلى دليل العقل والنقل.

أمّا حكم العقل ببطلان نظريتي الجبر والتفويض فحاصله: أنّ الجبر ينافي مبدأ العدل، إذ كيف يعاقب اللّه تعالى الإنسان على فعلٍ مجبورٍ عليه؟ إنْ هذا إلا ظلم، وقبح الظلم مما استقل العقل بقبحه وضرورة تنزه اللّه تعالى عنه، وأما بطلان التفويض المعتزلي فحاصله أنّ التفويض يرتكز على فكرة مفادها أنّ الوجه في حاجة الممكنات إلى العلة يكمن في حدوثها لا في إمكانها[1]، فإذا حدثت ووجدت فقد استغنت عن العلة في بقائها، وعليه، فبعد أن يخلق اللّه تعالى الإنسان فلا تبقى له حاجة في أفعاله إلى خالقه، وإنما يستقل بهذه الأفعال وتكون تحت سلطانه، بيد أن هذه الفكرة والتي تحد من قدرة اللّه كما هو واضح لصالح الإنسان خاطئة، لأن الصحيح أن مناط احتياج الأفعال الاختيارية للإنسان إلى العلة (وعلتها هي إعمال القدرة والسلطنة) هو إمكانها[2] الوجودي، وهو لا يفارقها ولا ينفك عنها لأنه عين حقيقتها، فهي عين الاحتياج والفقر[3]. وأما بطلان الجبر، فلأنّه منافٍ للوجدان والقول به يؤدي إلى إبطال التكليف، وقبح العقاب، وانتفاء المدح والذم للمكلّف، لأنّ من القبيح أن يعاقب الإنسان على ما ليس باختياره.

وأما النقل، فقد وردت روايات صحيحة وكثيرة قيل بتواترها الإجمالي[4] في نفي الجبر والتفويض، وإثبات المنزلة بين المنزلتين، منها: صحيحة هشام وغيره، عن أبي عبد اللّه

---

(1) انظر، **محاضرات في أصول الفقه**، ج 2، ص 76.

(2) راجع براهين ذلك في كتاب: **بداية الحكمة**، ص 67.

(3) وعليه «فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلة، وهو إعمال القدرة والسلطنة. فإن سر الحاجة ـ وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي ـ كامن في صميم ذاته وواقع وجوده، من دون فرق بين حدوثه وبقائه. مع أن البقاء هو الحدوث، غاية الأمر أنه حدوث ثان ووجود آخر في قبال الوجود الأول، والحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله». **محاضرات في أصول الفقه**، للفياض، ج 2، ص 77.

(4) **المباحث الأصولية** للشيخ الفياض، ج 3، ص 157.

الصادق عليه السلام: «إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»[1]. ومنها: صحيحة يُونُسَ عَنْ عِدَّةٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ لَه رَجُلٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَجْبَرَ اللَّه الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟ فَقَالَ: اللَّه أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا، فَقَالَ لَه: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَفَوَّضَ اللَّه إِلَى الْعِبَادِ، قَالَ: فَقَالَ: لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالأَمْرِ والنَّهْيِ فَقَالَ لَه جُعِلْتُ فِدَاكَ فَبَيْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ قَالَ، فَقَالَ: نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ»[2].

ومنها صحيحته الأخرى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وأَبِي عَبْدِ اللَّه عليهما السلام قَالا: «إِنَّ اللَّه أَرْحَمُ بِخَلْقِه مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَه عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا واللَّه أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْراً فَلَا يَكُونَ. قَالَ فَسُئِلَا عليهما السلام هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ والْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ»[3].

وفي الرواية: «كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من اللّه وقدر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من اللّه وقدر.

فقال له الشيخ: عند اللّه أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟

فقال له: مه يا شيخ، فواللّه لقد عظم اللّه الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين.

فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: وتظن أنه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من اللّه وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها. إن اللّه تبارك وتعالى كلف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولَمْ يُمَلِّكْ مُفَوِّضاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار.

---

(1) **الأمالي** للصدوق، ص 353.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 159.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 159.

فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالإحسان إحسانا»[1]

وعنه عليه السلام: قال: «وقَدْ سُئِلَ عَنْ مَعْنَى قَوْلِهِمْ، لَا حَوْلَ ولَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه، إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّه شَيْئاً ولَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَّكَنَا، فَمَتَى مَلَّكَنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِه مِنَّا كَلَّفَنَا، ومَتَى أَخَذَه مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفَه عَنَّا»[2].

وعن حريز بن عبد اللّه، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن اللّه أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم اللّه في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا قد وهن اللّه في سلطانه فهو كافر، ورجل يزعم أن اللّه كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون وإذا أحسن حمد اللّه، وإذا أساء استغفر اللّه، فهذا مسلم بالغ»[3].

وفي الخبر عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «.. إن القدرية مجوس هذه الأمة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا اللّه بعدله فأخرجوه من سلطانه..»[4]. ووجه تشبيههم بالمجوس أن المجوس قالوا بإلهين،

---

(1) **الكافي**، ج 1، ص 156، ونظيره في **علل الشرائع** للصدوق ج 1 ص 128.

(2) **نهج البلاغة**، ج 4، ص 95.

(3) **الخصال** 159، و**التوحيد** ص 360. وهذا الخبر وصفه بعضهم بالصحيح، انظر: **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع** للشيخ حسين آل عصفور، ج 14 ص 200، **وتقريرات الحدود والتعزيرات،** لدروس السيد الكلبيكاني، ج 2، ص 75. وليتضح الحال نذكر السند، فقد رواه الصدوق «عن أحمد ابن هارون الفامي، وجعفر بن محمد بن مسرور جميعاً، عن محمد بن جعفر بن بطة، عن محمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن علي بن محبوب، ومحمد بن الحسن بن عبد العزيز، عن أحمد بن محمد ابن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد اللّه». وهذا السند فيه أكثر من ثغرة، أولها: أنّ الراويين اللذين روى عنهما الصدوق وهما أحمد بن هارون الفامي وجعفر بن محمد بن مسرور، لا توثيق لهما، أجل هما من مشايخه، وقد ترضى عليهما ولا سيّما الثاني منهما، انظر: **معجم رجال الحديث** ج 3 ص 148، 149، وج 5 ص 90، والترضي في نفسه لا يعدّ دليلاً على الوثاقة، والثغرة الأخرى هي اشتمال السند على محمد بن جعفر بن بطة، وهو كما قال النجاشي «أبو جعفر القمي كان كبير المنزلة بقم، كثير الأدب والفضل والعلم، يتساهل في الحديث، ويعلّق الأسانيد بالإجازات، وفي فهرست ما رواه غلط كثير، وقال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر بن بطة ضعيفاً مخلطاً فيما يسند». انظر: **رجال النجاشي** ص 373. ولهذا ضعفه السيد الخوئي، قال: «وكيف كان، فالرجل ضعيف لا يعتمد على روايته، فإن التساهل في الحديث على ما ذكره النجاشي، وضعفه وتخليطه فيما يسنده على ما ذكره ابن الوليد يمنعان عن الاعتماد على قوله، ولا ينافي ذلك كثرة أدبه وفضله وعلمه، وكبر منزلته، فإن ذلك أمر، والوثاقة في الحديث أمر آخر». انظر: **معجم رجال الحديث** ج 16 ص 167.

(4) **التوحيد** للصدوق، ص 382، ووصف القدرية بأنهم مجوس هذه الأمة مروي، في أحاديث السُّنة أيضاً، راجع: **سنن أبي داود**، ج 2، ص 41 وغيره، ولكن الكلام الذي وقع بين الأعلام هو في تحديد المراد=

وهما «يزدان» و«أهريمن»، والمفوضة جعلوا مع اللّه إلهاً آخر وهو أنفسهم، حيث إنهم يعتقدون أنهم الخالقون لأفعالهم ولا دخل للّه فيها.

ثم إنّ القائل بالتفويض بهذا المعنى إذا كان يعتقد أنّ العبد له سلطان مستقل في قبال سلطان اللّه تعالى وحول في مقابل حوله، فهو يفعل باختياره دون أي تأثير للّه تعالى في فعله، فهذا يعدّ شركاً باللّه عزّ وجلّ.

تفسير المفيد للتفويض المقابل للجبر

هذا وقد فسّر الشيخ المفيد التفويض المقابل للجبر بتفسير هو أقرب إلى التفويض التشريعي لا التكويني، وأقصد بالتفويض التشريعي رفع الحظر عنهم وإطلاق العنان لهم ليفعلوا ما شاؤوا، قال رحمه الله: «الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغلبة، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه... والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات، والواسطة بين هذين القولين أن اللّه تعالى أقدر الخلق على أفعالهم ومكنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم [ونهاهم عن] القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها»[1]. والتفسير المذكور للشيخ المفيد لعله مأخوذ مما جاء في بعض الأخبار ومنها: ما تقدم في صحيحة يُونُسَ عَنْ عِدَّةٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام، حيث قَالَ عليه السلام: «لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالأَمْرِ والنَّهْيِ».

وتعليقاً على هذا التفسير أقول: إنّ بطلان التفويض بهذا المعنى مما لا ريب فيه، لأن فيه إبطالاً للشرائع ودعوة إلى الإباحية والتحلل الأخلاقي. ولكن الظاهر أنّ الأقرب ما عليه المشهور من أن التفويض المقابل للجبر هو تفويض الأعمال، وهو ما يُستفاد من أخبار كثيرة، تقدم بعضها، وسيأتي بعضها.

الثالث: تفويض الخلق والرزق إلى النبي (ص) وآله عليهم السلام

والنحو الثالث من القول بالتفويض، هو تفويض الخلق والرزق والإماتة والإحياء، إلى النبي (ص) والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وهذا النحو هو الذي جاء تعريف المفوضة به كما أسلفنا،

= بالقدرية وهل هم مثبتو القدر الإلهي وهو المجبرة أم نفاة القدر الإلهي وهم المعتزلة؟ والحديث المذكور أعلاه ناظر إلى النفاة كما هو واضح.

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 47.

ومن هنا كان لا بدّ أن نوليه ـ أيضاً ـ عناية بالبحث، ولا سيما أن القول به هو أحد الوجوه المحتملة في الولاية التكوينية، كما سنذكر.

وقد تقدم في كلام العلمين الصدوق والمفيد رفضُ هذا النوع من التفويض، ولكنّ بعض المتأخرين أخذوا بطرح عدة احتمالات في تحديد المراد من هذا التفويض، كما فعل العلامة المجلسي حيث ذكر وجهين محتملين للقول بتفويض الخلق والرزق وحكم ببطلانهما جميعاً، كما سيأتي[1]، وهكذا فعل آخرون، كما سنرى.

وفيما يلي نسلط الضوء على هذا النحو من التفويض، وذلك وفق المنهجية التالية:

أولاً: بيان ما يُستفاد من نصوص الكتاب والسُّنة بشأن مَنْ بيده الخلق والرزق، وسيتضح أنها تحصر ذلك بيد اللّه تعالى. وهذه النقطة هي بمثابة بيان الموقف من هذا النحو من التفويض بشكل عام.

ثانياً: بيان ما ذكره الأعلام حول صور القول بالتفويض، لنرى إن كانت نصوص الكتاب والسُّنة المشار إليها شاملة لكل تلك الصور أم لا؟

ثالثاً: بيان الموقف العقدي من القائلين بالتفويض، وهل يحكم بكفرهم أم لا؟

أ ـ دلالة الكتاب والسُّنة على أن أمر الخلق والرزق بيد اللّه تعالى

أما الأمر الأول، فيمكننا أن نقول بشأنه: إنّ الكتاب والسُّنة يدلان على أنّ الخلق والرزق والإماتة والإحياء هي بيد اللّه تعالى وحده، الأمر الذي يمكن أن يعدّ نفياً لهذا النوع من التفويض:

أما **الكتاب**، فمن الواضح لكل من قرأ آياته أنه يصرح بكون الخلق والرزق هو بيده تعالى، فإنه بدلالة الحصر أو غيرها ينفي ذلك عمن سواه، قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات الواضحة الدلالة على أن اللّه تعالى هو من يباشر الخلق والرزق، ولم يعهد بذلك إلى أحد من العباد، وسيأتي الحديث عنها لاحقاً.

ولا ينافي ذلك ما ورد في شأن الملائكة وما أنيط بهم من دور في التدبير وغيره، لأنّ ما قام به هؤلاء ليس من التفويض، فالتفويض هو إيكال الأمر وإرجاعه إلى الغير ليقوم به مستقلاً مختاراً فيما يفعل، وما جاء في القرآن من نسبة التوفي أو الخلق أحياناً إلى الملائكة ليس من التفويض بهذا المعنى، وإنما هو من التسخير، والفاعل بالتسخير ـ كما سنذكر لاحقاً ـ هو من أقسام الفاعل بالجبر. وأما ما قام به بعض الأولياء من الأمور الإعجازية فسوف نتحدث عنه لاحقاً.

وأما السُّنة، فهي أكثر صراحة ليس في نسبة الخلق والرزق إلى اللّه تعالى فحسب، بل وفي

---

(1) وقد نقلنا عنه في النحو الأول للتفويض ذكر معنيين للتفويض في أمر الدين، فراجع.
(2) سورة الرعد، الآية: 16.

نفي تفويضه إلى غيره سبحانه، حيث نلاحظ أنّ الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تنفي هذا المعنى من التفويض وتذم القائل به، فقد تقدم في خبر زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) تكذيبه للرجل الذي يدعي أنّ اللّه عز وجل خلق محمداً (ص) وعلياً (عليه السلام)، ثم فوّض الأمر إليهما، فخلقا، ورزقا، وأحييا، وأماتا. قال (عليه السلام): «كذب عدو اللّه، إذا رجعت إليه فاقرأ عليه الآية التي في سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1]. فانصرفت إلى رجل فأخبرته بما قال الصادق (عليه السلام) فكأنما ألقمته حجراً، أو قال: فكأنما خرس»[2].

وما جاء في صدر الرواية من تفويض أمر الدين إلى رسول اللّه (ص) لا ينافي ما تقدم من أنّ حقّ التشريع بيد اللّه تعالى، لأن لدينا رواية معتبرة تدلّ على أنّ اللّه تعالى يمضي ما سنّه النبّي (ص)، بحيث يعود الأمر في المآل إلى اللّه تعالى.

وفي الخبر عن ياسر الخادم قال: «قلت للرضا (عليه السلام) ما تقول في التفويض؟ فقال: إن اللّه تبارك وتعالى فوّض إلى نبيه (ص) أمر دينه فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[3]، فأمّا الخلق والرزق فلا، ثم قال (عليه السلام): إن اللّه عز وجل يقول: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، وهو يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5]»[6].

وفي حديث آخر عن الإمام الرضا (عليه السلام): «.. ومن زعم أنّ اللّه عز وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه (عليهم السلام) فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك»[7]. إلى غيرها من الروايات التي مرّت وستأتي.

وهذه الروايات فيما يبدو مطلقة، وهي تدل على نفي تفويض الخلق والرزق إليهم، سواء أكان ذلك على نحو الاستقلال والعرضية مع اللّه تعالى، أو على نحو الطولية، وسواء كان ذلك مع دعوى اعتزال اللّه عن الخلق أو مع بقائه في ملكه، ولكنّ بعض العلماء قد حملوا تلك الروايات

---

(1) سورة الرعد، الآية: 16.
(2) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 101.
(3) سورة الحشر، الآية: 7.
(4) سورة الزمر، الآية: 62.
(5) سورة الروم، الآية: 40.
(6) **عيون أخبار الرضا** (عليه السلام)، ج 2، ص 219. والرواية من حيث السند ليس فيها ما يتوقف بشأنه سوى ياسر الخادم، وهو خادم الإمام الرضا (عليه السلام)، وقد وثقه السيد الخوئي (رحمه الله) بناءً على كونه من رجال كامل الزيارة، راجع: **فقه العترة في زكاة الفطرة**، ص 1، ص 205.
(7) **عيون أخبار الرضا** (عليه السلام)، ج 1، ص 239.

على صورة الاستقلال أو على صورة الاعتقاد بأن التفويض يترافق مع اعتزال اللّه عن التأثير، ولكن لا وجه لهذا الحمل، لمنافاته للإطلاق، ولا قرينة تعضده.

وقد يقال أيضاً: إنّ ما جاء في هذه الآيات والروايات منافٍ للقول بالولاية التكوينيّة للنبي (ص) والأئمة من أهل البيت ﷺ، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً.

ولكن قبل أن نطرح هذا الموضوع أرى من المناسب أن نبين حقيقة الاعتقاد بالتفويض وما هي احتمالاته الواقعية، ثم نبيّن الحكم العقدي لكل نحو من هذه الأنحاء، وأي منها يستوجب التكفير.

ب ـ صور القول بالتفويض

ومع اتضاح دلالة نصوص الكتاب والسُّنة على رفض التفويض وبطلانه، نأتي لدرس مدى إطلاق هذه النصوص وما إذا كانت شاملة لكل أنحاء وصور التفويض.

ويمكن القول في تحقيق الحال في أمر هذا الاعتقاد: إنّه يتصور على أنحاء:

1 ـ أن يفرض أنّ اللّه تعالى قد خلق النبي (ص) والأئمة ﷺ وفوّض إليهم الخلق والرزق وإدارة العالم، فهم بعد خلقهم من قبل اللّه تعالى، قد استقلوا في خلق العالم ونظامه أو أصبحوا شركاء للّه في ذلك وبنحو مستقل عن إرادته تعالى، وهذا الاعتقاد يمثل شركاً دون شك، وهو باطل عقلاً ونقلاً، ولا سيما إذا قيل بأنه تعالى بعد تفويض الخلق إليهم بالمعنى المذكور قد اعتزل أو ترك أمور الخلق والرزق في مملكته. قال العلامة المجلسي في بيان أحد الوجهين اللذين احتملهما للقول بالتفويض في الخلق والرزق: «**أحدهما**: أن يقال: إنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر صريح دلت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به..»[1]، وكلامه هذا ربما كان شاملاً للاحتمال الثاني الآتي أيضاً. حيث سنذكر تتمة كلامه.

2 ـ أن يفرض أنّ اللّه تعالى قد جعل الخلق والرزق مفوّضاً إليهم ﷺ، لكنهم يخلقون ويرزقون بإذنه وتمكينه، فإرادتهم ليست مستقلة عن إرادة اللّه تعالى، وليست في عرضها، بل في طولها، لكن الخلق والرزق على كل حال مفوض إليهم وهو بيدهم وهم المباشرون له، أي إنه «وبدلاً عن إرادة اللّه ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، تحل إرادة الأئمة ﷺ، ويقع ما يريدون، فهم الذين يريدون الحياة لمن يحيى ويريدون الموت لمن يموت، وهكذا، وبالإرادة مباشرة يفعل الإمام ما يريد»[3]، وفرق هذا عن سابقه هو أنه في الأول كان يفترض

(1) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 347.

(2) سورة يس، الآية: 82.

(3) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 129.

أن التفويض وصل حد استقلال المفوَّض عن المفوِّض، أما هنا فالطولية لا تزال محفوظة، «فكما أن اللّه تعالى يفعل ما يريد وما يشاء وبإرادته يسيّر العالم، كذلك نفترض الإمام وكأنه يحل محل اللّه تبارك وتعالى، وبإذنه سبحانه ومشيئته»[1].

وهذا المعنى من التفويض ليس مستحيلاً ثبوتاً لكنه مرفوض إثباتاً، وذلك، لمنافاته لنصوص القرآن الكريم الواضحة الدلالة في إسناد الخلق والرزق ـ بشكل مباشر ودائم ـ إلى اللّه تعالى، كما أنّ الأخبار المتقدمة المبطلة للتفويض شاملة بإطلاقها له، وبعضها ظاهر في أنّ المنفي هو صرف إعطائهم صلاحية الخلق والرزق ولو لم يكن على نحو الاستقلال، ففي خبر أبي الحسن علي بن أحمد الدلال القمي والذي ينقل اختلاف الشيعة في تفويض الخلق والرزق إلى الأئمة عليهم السلام أم لا؟ كان الجواب الذي خرج إليهم في التوقيع: «إن اللّه تعالى هو الذي خلق الأجسام، وقسم الأرزاق، لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]، فأما الأئمة عليهم السلام فإنهم يسألون اللّه تعالى فيخلق، ويسألون فيرزق، إيجاباً لمسألتهم، وإعظاماً لحقهم»، فهذا الخبر ـ في تأكيده على أنهم عليهم السلام يسألون اللّه تعالى وهو يستجيب لهم ـ ظاهر في نفي مطلق تفويض الخلق والرزق إليهم وإقدارهم عليه. وهكذا فإن رواية زرارة الواردة بشأن رجلٍ من ولد ابن سبأ والذي كان يعتقد أن اللّه تعالى خلق محمداً (ص) وعلياً عليه السلام وفوض إليهما فخلقا ورزقا وأماتا وأحييا تتضمن تكذيب هذه المقالة، ثم يثبت الإمام عليه السلام للنبي (ص) التفويض في أمر الدين، فلو كان مفوضاً من قبل اللّه تعالى وبإذنه في الخلق والرزق لما تم نفي التفويض مطلقاً، وإثبات تفويض من سنخ آخر.

3 ـ إنّ اللّه تعالى أجرى نظام الخلق على أساس خاص، وهو أن تكون إرادتهم عليهم السلام من جملة مبادئ وعلل تعلق إرادة اللّه تعالى بالفعل، فإن أرادوا أمر أراده تكويناً، وإن شئت قلت: إنّ مشيئته تعالى قد جرت على الخلق والرزق مقارناً لإرادة النبي (ص) والأئمة عليهم السلام لذلك.

وهذا الاعتقاد وإن كان غير مستحيل ثبوتاً، ـ إذ لا مانع عقلاً في أن يكون اللّه تعالى قد زوّدهم بمعرفة ما يصلح به أمر هذا العالم ونظامه، فتتعلق إرادتهم بإيجاد الأشياء وفق ما ألهموا علمه، ويوجدها اللّه تعالى عند إرادتهم[3] ـ لكن لا دليل عليه إثباتاً، وهو يتوقف على أن يكونوا هم الصادر الأول ليتم بذلك تصوير أن نظام الخلق وجد بعد تعلق إرادتهم بذلك

(1) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 129.
(2) سورة الشورى، الآية: 11.
(3) وقد جرت سُنّة اللّه تعالى على توقف إرادته التكوينية لبعض الأفعال على بعض المقدمات التي هي من صنع غيره، كما في الشفاء، فهو يتوقف على أخذ المريض بأسباب الشفاء، إلا في مورد الكرامة.

وهذا ما سيأتي أنه غير صحيح، وأضف إلى ذلك أنّه يمكن القول: إنّ هذه المهمة، أعني مهمة الخلق والرزق والإماتة والإحياء بهذا المعنى هي أشبه بالمهمة الوظيفية التنفيذية، التي يوكل أمرها إلى الملائكة، كما يدل على ذلك آيات الكتاب، ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[1]، لا إلى الأنبياء عليهم السلام، وإنما عهد إلى الأنبياء عليهم السلام أداء دور أعظم ومهمة أعلى من تلك، وهي الأخذ بيد الخلق إلى فضاء الكمال المعنوي.

وقد رفض العلامة المجلسي هذا الاحتمال أيضاً، قال في تتمة كلامه الآنف: «**وثانيهما**: أنّ اللّه تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيّة وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميع ذلك إنّما تحصل بقدرته تعالى مقارناً لإرادتهم، لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون اللّه تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثم خلق كل شيء مقارناً لإرادتهم ومشيتهم. وهذا وإن كان العقل لا يعارضه كفاحاً لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به فيما عدا المعجزات ظاهراً بل صراحاً، مع أنّ القول به قول بما لا يعلم، إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة فيما نعلم. وما ورد من الأخبار الدالة على ذلك ـ كخطبة البيان وأمثالها ـ فلم يوجد إلا في كتب الغلاة وأشباههم. مع أنّه يحتمل أن يكون المراد كونهم علة غائية لإيجاد جميع المكونات، وأنّه تعالى جعلهم مطاعين في الأرضين والسماوات، ويطيعهم بإذن اللّه تعالى كل شيء حتى الجمادات، وأنّهم إذا شاؤوا أمراً لا يرد اللّه مشيتهم، ولكنهم لا يشاؤون إلا أن يشاء اللّه. وأمّا ما ورد من الأخبار في نزول الملائكة والروح لكل أمر إليهم وأنّه لا ينزل ملك من السماء لأمر إلا بدأ بهم فليس ذلك لمدخليتهم في ذلك، ولا الاستشارة بهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلا لتشريفهم وإكرامهم وإظهار رفعة مقامهم»[2].

4 ـ أن التفويض معناه أن اللّه تعالى قد مكّن النبي أو الإمام من أنْ «يسيّر الأحداث وفق عللها الغائبة عنا والتي عرّفها له اللّه تبارك وتعالى».

ويعلّق بعض الأعلام على هذا الاحتمال بأنّه «في الوقت الذي لم أجد دليلاً عليه لا في كتاب ولا في سنة، لا يوجد دليل مخالف ومعارض له في الكتاب والسُّنة، ولا توجد لدينا ضرورة دينية تمنع عن القول بذلك»[3].

ولربما تذكر قرينة على إبطال ورفض هذا الاحتمال، وهي أنّه لو كان اللّه تعالى فعلاً قد أوكل

---

(1) سورة النازعات، الآية: 5.
(2) **بحار الأنوار**، ج 25، ص 347.
(3) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 128.

إليهم عليهم السلام مهمة تسيير الكون وفق علله، فلمَ لم يذكر ذلك في النصوص الدينية، والحال أنّ أمراً كهذا لا يتم إغفال بيانه، وقد بيّنت النصوص أنّ للملائكة دوراً كهذا في الإماتة والإحياء وتدبير الأمور، فلمَ لا تذكر دور النبي (ص) والأئمة عليهم السلام؟! إن عدم ذكر ذلك يشير إلى انتفاء هذا الدور. على أنّ ما ذكرناه قبل قليل يأتي هنا، من أنّ هذه مهمة تنفيذية وظيفية ولها أهلها، وأمّا النبي (ص) والأئمة عليهم السلام فلهم مهمة أشرف من ذلك.

وسيأتي مزيد بيان لبعض هذه الوجوه في مبحث الولاية التكوينية، فلاحظ.

ج ـ هل يحكم بكفر المفوضة؟

ويبقى السؤال: هل القول بالتفويض كفرٌ؟

والجواب: إن الأمر يختلف من صورة إلى أخرى، كما تنبّه إليه غير واحد من الفقهاء[1]، فالقائل بالتفويض بالمعنى الأول، يمكن الحكم بشركه أو كفره، لأنه جعل العبد شريكاً للمولى في الخلق والرزق وبعيداً عن إرادته سبحانه وتعالى، واحتمال حصول الشبهة له في ذلك لو كان وارداً فهو لا يغير من الأثر الوضعي شيئاً، وإنّما يظهر أثره من جهة العذر وعدمه.

وأما القائل بالتفويض بالمعنى الثاني، فحيث إنه يجعل فعل العبد في طول إرادة اللّه تعالى، وليس في مقابله، فلا يعدّ كافراً كفراً يخرجه عن الملة، إذْ قد يكون له شبهة معينة أوجبت غفلته عن هذا الحكم الضروري والبديهي. وكونه منكراً للضروري لا يوجب كفره طبقاً لما هو المختار من عدم كون إنكار الضروري موجباً للكفر بعنوانه[2].

وأما القائل بالنحو الثالث أو الرابع من التفويض، فمن الواضح أنه لا يحكم بكفره وإنما غايته أنه يحكم بخطئه، كما لا يخفى.

هذا ولكنْ قد ورد في بعض الأخبار الحكم بشرك المفوِّضة بقول مطلق، من قبيل:

الخبر الأول: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام، بإسناده عن يزيد بن عمر الشامي[3]، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «من زعم أنّ اللّه يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر،

---

(1) منهم المازندراني، يقول: «للتفويض معان بعضها باطل وبعضها صحيح، أما الباطل فهو تفويض الخلق والإيجاد والرزق والإحياء والإماتة إليه [يقصد المعصوم]، يدل على ذلك: ما روي عن الرضا عليه السلام..». **شرح أصول الكافي**، ج 6، ص 53، ومنهم السيد الخوئي رحمه الله، انظر: **شرح العروة الوثقى** (موسوعة السيد الخوئي)، ج 3، ص 67 ـ 68.

(2) أوضحنا هذا الأمر في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج 1، ص 104 وما بعدها.

(3) في المطبوع من **عيون أخبار الرضا** عليه السلام جاء اسمه هكذا «عن بريد عمير بن معاوية الشامي». وفي **شرح أصول الكافي للمازندراني** ج 5 ص 33، زيد بن عمير بن معاوية الشامي.

ومن زعم أنّ اللّه فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك»[1].

ووجه الحكم بشركهم في هذا الخبر أنّهم يقولون إنّ الناس هم الذين يخلقون أفعالهم دون دخل لمشيئة اللّه تعالى.

الخبر الثاني: ما رواه زرارة عن الصادق عليه السلام في الخبر المتقدم سابقاً، حيث كذّب الإمام عليه السلام الرجل الذي هو من ولد عبد اللّه بن سبأ والذي يقول بالتفويض. واستشهد عليه السلام على تكذيبه بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[2]. ما يعني أنّ الإمام عليه السلام يعتبر هذا الاعتقاد شركاً[3].

الخبر الثالث: ما تقدم عن أبي هاشم الجعفري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «الغلاة كفار والمفوضة مشركون..»[4].

إلى غيرها من الأخبار.

ولكنّ هذه الأخبار لو تمّ سندها[5]، لا يمكن الاستناد إليها في الحكم بكفر كلّ من أطلق عليه اسم المفوضة، لأنّ بعض مراتب التفويض ممكنة وليست مستحيلة، فلا بدّ من حمل الأخبار على بعض مراتب التفويض الباطلة، عنيت به ما جاء في النحو الأول، وإن أبيت هذا الحمل وأصررت على التمسك بإطلاقها، فيتعين القول إنها ناظرة إلى بعض مراتب الكفر التي لا توجب الخروج

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 1، ص 114، وعنه **وسائل الشيعة** ج 28 ص 340، الحديث 4 من الباب 10 من أبواب حد المرتد.

(2) سورة الرعد، الآية: 16.

(3) **الاعتقادات في دين الإمامية** ص، 100 ـ 101.

(4) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص219.

(5) الأخبار الثلاثة التي نقلناه في المتن ضعيفة، **أما الخبر الأول**، فهو ضعيف بتميم بن عبد اللّه بن تميم القرشي الذي روى عنه الصدوق، فقد ضُعف من قبل ابن الغضائري، وإذا لم تقبل تضعيفاته، فعلى الأقل لا توثيق للرجل، وأمّا ترضي الصدوق عليه فلا يكفي في الوثاقة، انظر: **معجم رجال الحديث** ج 4 ص 285. ويزيد بن عمير بن معاوية الشامي مجهول ولا ترجمة له في الرجال، **وأما الخبر الثاني**، وهو خبر الصدوق في الاعتقادات، فهو مرسل، **وأما الخبر الثالث**، فسنده هو: الصدوق، قال: حدثنا محمد بن علي بن بشار رحمه الله قال: حدثنا أبو الفرج المظفر بن أحمد بن الحسن القزويني قال: حدثنا العباس بن محمد بن قاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام قال: حدثنا الحسن بن سهل القمي عن محمد بن خالد عن أبي هاشم الجعفري، وفي هذا السند أكثر من علة، بدءاً من الراوي الأول الذي روى عنه الصدوق وهو محمد بن علي بن بشار القزويني، فهو ممن لا توثيق له، وترضي الصدوق عليه لا ينفع، وتمتد الجهالة إلى الراوي الثاني والثالث، راجع: **مستدركات علم الرجال**، ج 4، ص 357، وج 7، ص 433.

عن الملة والدين[1]، ولا سيما أنّه «من المعلوم كثرة وجود المجسمة والمجبرة والمفوضة في زمن الأئمة عليهم السلام والحكم بنجاستهم وكفر جميعهم كما ترى»[2]، ويؤيده بل يدل عليه كثرة استخدام لفظ الكفر والشرك في كلماتهم عليهم السلام في بعض المراتب التي لا تعني الخروج عن الدين، وكثرة الاستعمال المذكورة بلغت حداً لم يبق معها ظهور لهذه الألفاظ في معانيها الموجبة للحكم بالإخراج عن الدين، كما نبّه عليه بعض الفقهاء[3].

وتنويع الاستعمال في الرواية الأولى حيث حكمت بكفر المجبرة وشرك المفوضة لا يعدّ قرينة على إرادة المعنى الحقيقي لهذين اللفظين في المقام، لأنّ التنويع يلائم كل مراتب الكفر والشرك، بما فيها المراتب غير المخرجة عن الدين، ولهذا وجدنا أنّ الرواية الثانية حكمت بكفر الاثنين معاً. والمناسبة واضحة لهذا التنويع فالحكم بشرك المفوّضة إنّما هو بلحاظ أنّ لازم عقيدتهم جعل سلطان معين للعبد في مقابل اللّه تعالى، حتى لو كان بإذنه، وأمّا الحكم بكفر المجبّرة فهو أن لازم قولهم اتهام اللّه بالظلم وهو كفر باللّه تعالى، إذ ليس إلهاً هذا الذي يظلم العباد!

د ـ التفويض والولاية التكوينيّة

ويبقى أن نتساءل: هل إنّ الولاية التكوينية التي قال بها جمع من الأعلام ترجع إلى القول بالتفويض أم إنها مفهوم آخر؟ وإن شئت فقل: ألا يعد الدليل على نفي التفويض دليلاً على نفي الولاية التكوينية، بحيث يكون الجمع بين الاعتقاد بالولاية التكوينية والاعتقاد بنفي تفويض الخلق والرزق إليهم تهافتاً؟!

وأهميّة الموضوع وكثرة الجدل حوله تفرض علينا التوسع قليلاً في بحثه، لنعرف ما إذا كان القول بالتفويض يتلاقى مع القول بالولاية التكوينية؟ ولهذا ارتأينا أن ندرس ذلك في محور مستقل، وهو المحور الثالث التالي.

---

(1) والمفارقة أن بعض الفقهاء كالمحقق الهمداني، مع أنه حمل روايات كفر النواصب على ظاهرها وحكم بخروجهم عن الملة مع كون ذلك خلاف السيرة، فإنّه هنا حمل الروايتين المذكورتين على بعض مستويات التكفير التي لا تخرج عن الدين، قال تعليقاً على الاستدلال بالرواية المذكورة لإثبات نجاسة المجبرة: «وفيه أيضاً ما في الرواية السابقة من عدم صلاحيّتها لإثبات مثل هذا الحكم خصوصاً مع مخالفتها للمشهور.. فلا يبعد أن يكون المراد بالرواية استلزام قولهم للكفر ببعض مراتبه وكونهم كفّاراً في المآل، لا أنّهم محكومون بذلك في الظاهر.. ويحتمل أن يكون المراد بكونه كافراً ما إذا علم بالملازمة واعترف بها». انظر: **مصباح الفقيه**، ج 7، ص 296.

(2) **تقريرات الحدود والتعزيرات لدرس السيد الكلبيكاني**، ج 2، ص 75 ـ 76.

(3) **كتاب الطهارة** للسيد الخميني، ج 3، ص 460.

المحور الثالث

الولاية التكوينية

ما المراد بالولاية التكوينية؟

مناشئ الولاية التكوينية

أدلة الولاية التكوينيّة

إنّ بحث الولاية التكوينية هو ـ كما عرفت ـ امتداد لبحث التفويض المتقدم، لأنّ بعض احتمالات الولاية التكوينية ترجع إلى القول بالتفويض، ومن هنا كان من المناسب بحث مسألة الولاية التكوينية هنا، وثمة رابط آخر لبحث الولاية التكوينية بمبحث الغلو في بعض مراتبه، وهو أن القول بالولاية التكوينية ربما عدّه البعض من الأفكار المغالية في النبي (ص) والأئمة ﷺ، لهذا وذاك ارتأينا بحث الولاية التكوينية في هذا الكتاب.

وسوف يكون بحثنا لهذه المسألة في مقامين، بعد أن نمهد لذلك ببيان موجز نحدد فيه المراد بالولاية التكوينية.

تمهيد: ما المراد بالولاية التكوينيّة؟

ونقطة البداية الطبيعية في هذا البحث هي تحديد وتعيين المراد بالولاية التكوينية، فإنّ في ذلك عدة احتمالات، وبعضها مما لا شك في ثبوتها لهم ﷺ، وبعضها الآخر محل كلام ونقاش وخلاف، ومن هنا كان تعيين المقصود بالولاية التكوينية هو الخطوة الأولى الضرورية في هذا المجال، تنظيماً لعمليّة البحث، وحتى لا يكون النزاع بين القوم لفظياً، بحيث يكون ما يثبته طرف غير ما ينفيه الطرف الآخر.

أولاً: تفسيرات ووجوه لا بدّ من استبعادها

ثمّة احتمالات ووجوه لا بدّ من استبعادها في بيان وتحديد المقصود من الولاية التكوينية، ومن أبرز هذه الاحتمالات:

1 ـ أن يكون المقصود بها أنّ اللّه تعالى قد ضمن لهم ﷺ استجابة الدعاء، فهم يتوصلون عن طريق الدعاء إلى ما يريدون من أعمال، ولا سيما التي لا يمكن التوصل إليها بالطرق الطبيعية المألوفة.

وهذا الطريق ليس ثمّة ما يمنع منه ثبوتاً، وأي مانع أو محذور في أن يستجيب اللّه تعالى دعاء الأنبياء والأولياء عليهم السلام، ولا سيما أنّهم لا يدعون ولا يطلبون منه إلا ما فيه خير للعباد؟! وقد أفاد العلامة الحلي أنّ استجابة الدعاء هو من الفضائل النفسية للإمام عليه السلام[1]، وأما إثباتاً، فإنه يُستفاد من بعض الأخبار الآتية أنّ استجابة الدعاء أمر مضمون لهم عليهم السلام، وهي علامة معرفة الإمام عليه السلام وآية صدقه.

هذا ولكنْ لا يبدو أنّ هذا الاحتمال هو محطّ نظر القائلين بالولاية التكوينية، ولا يجدر جعله كذلك، لأنّ استجابة الدعاء لا علاقة لها بالولاية على عالم التكوين، بل إنّ ذلك يتضمن إقراراً بأن الولاية هي للّه وحده وأن بيده دون غيره الخلق والرزق، وأما هم عليهم السلام فيطلبون ذلك منه، وهو تعالى لحكمةٍ يستجيب لهم، ولو أنّ استجابة الدعاء كانت تعبّر عن ولايتهم التكوينية لوسعنا القول: بثبوت الولاية التكوينية لكل ذي دعوة مستجابة، ولذلك فمن الخطأ أن يستدل على الولاية التكوينية بالشواهد النقليّة التي تضمنت حكاية دعوة مستجابة لنبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء. وقد اعترف الإمام الخميني رحمه الله بما ذكرناه، حيث إنه وفي سياق الإشارة إلى رفض بعض العلماء للولاية التكوينية ذكر أنّهم «جعلوا الكرامات والمعجزات من قبيل استجابة الدعاء، وأنّ الحقّ سبحانه هو الفاعل لكلِّ هذه الأمور!»[2]، فهو في كلامه يقرّ ضمناً بأن استجابة الدعاء هي أمر آخر غير الولاية التكوينية.

أجل، قد يقال: إذا كان اللّه تعالى يستجيب لهم كل أدعيتهم، فهذا يلتقي في النتيجة والمآل مع نظرية الولاية التكوينية، لأن استجابة الدعاء على كل حال تعني أنهم متمكنون من الوصول إلى كل ما يبتغونه ويريدونه من تصرفات في عالم التكوين، ولا يهمّ أن يكون ذلك ـ أعني تحقق ما يريدون ـ بولايتهم المباشرة أو بطلبهم ذلك من اللّه تعالى. وقد يكون لنا عودة إلى هذه النقطة.

2 ـ أنّ الولاية التكوينية تعني أنّ بمقدورهم فعل بعض الأمور الخارقة للعادة أو لنواميس الطبيعة، على سبيل الإعجاز أو الكرامة. وهذا المعنى أيضاً لا ينبغي أن يكون محط نظر القائلين بالولاية التكوينية، ولا الرافضين لها، لأنه ليس محل نقاش أو خلاف، فالرافضون للولاية التكوينية يؤمنون بمبدأ الإعجاز، ولا يرفضونه. ولكنّ الكلام أنّ إقدارهم على فعل المعجزات هل يكشف أو يدل على عموم ولايتهم على عالم التكوين أم لا؟ هذا ما لا نستطيع ادعاءه، ما لم نثبت دلالة القول بالإعجاز والكرامة عليه، وهذا ـ كما سيأتي تفصيله لاحقاً ـ

(1) **نهج الحق وكشف الصدق**، ص 256.
(2) **الأربعون حديثاً**، ص487.

ما لا مجال له، لأنّ الإعجاز هو اقتدار جزئي على التصرف التكويني الخارق للقوانين وهو لا يدل على الولاية العامة، كما أنّ الفعل الإعجازي ربما كان نتيجة دعوة مستجابة، والفاعل عندئذٍ هو اللّه تعالى، فلا يدل ذلك على ولاية المعصوم على عالم التكوين، ولذا لا يصحّ أن يستدل على إثبات الولاية التكوينية بنصوص المعجزات والكرامات، ما لم يستفد منها أنّ فعل المعجزة والكرامة في هذا المورد أو ذاك كاشف عن أنّ المعصوم له ملكة القدرة على فعل كل ما هو خارق للطبيعة متى شاء، وأنّ ما صدر منه في هذا المورد أو ذاك إنما هو تجسيد لهذه القدرة الكلية، وليس تمكيناً خاصاً واستثنائياً، وقد صرح بما ذكرنا بعض الأعلام[1].

3 ـ أنّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام، هم أدوات تنفيذية، لها دورها التسخيري في نظام الكون وحوادثه وما يجري فيه، وبهذا الاعتبار عُهد إليهم تسيير أمور الكون، حالهم في ذلك حال الملائكة المدبرات أمراً أو الموكلين بالإماتة أو غير ذلك. والوجه في استبعاد هذا الوجه لا يكمن في أنّ هذه المهمة لم يثبت إعطاؤها لهم فحسب، بل في أنّ هذه الوظيفة أيضاً ليست من شأن الرسل والأنبياء عليهم السلام المبعوثين لهداية البشر. وهذا ما سيأتي توضيحه عند الحديث عن نظرية الفيض بشكل مسهب.

4 ـ إرجاع الولاية التكوينيّة إلى نوع من أنواع التفويض. وهذا الإرجاع باطل، بناءً على بعض تفسيرات التفويض، ومفتقرٌ إلى الدليل بناءً على بعض تفسيراته الأخرى، كما أسلفنا، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

5 ـ وأبعد من الجميع ما قد يظهر من بعض الكلمات من أنّ معنى الولاية التكوينية أنّهم عليهم السلام علة غائية للخلق، فإنّ هذا المعنى على تقدير ثبوته، هو مقام آخر لهم عليهم السلام غير مقام الولاية التكوينية، ولو كان له ربط ما بالولاية التكوينية، فهو أقرب إلى أنْ يكون منشأ لها من أن يكون تفسيراً لها أو دليلاً عليها. ولذا سنبحثه في المناشئ ونرى علاقته بالولاية التكوينية ومدى صلاحيته ليكون تفسيراً لها أو دليلاً عليها.

(1) قال السيد فضل اللّه رحمه الله في بيان محتملات القول بالولاية التكوينية: «أن يكون المقصود بالولاية التكوينية أن اللّه مكّن الأنبياء من أن يقوموا ببعض الأعمال التي هي خارقة للعادة، من قبيل ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾[آل عمران: 49]... فهذا ما يؤمن به كل المسلمين، لأنه يدخل في نطاق المعجزة أو الكرامة، وهي موضع تسالم من المسلمين قاطبة بل ويتبناها غير المسلمين أيضاً.. ولهذا فإننا نستبعد أن يكون هذا مراد القائلين بالولاية التكوينية، بل هو خلاف صريح كلماتهم». **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 18 ـ 20. وقال السيد الحائري: «إن كان المقصود بالولاية التكوينية خرق نواميس الطبيعة، فإن الإمام يخرق أحياناً نواميس الطبيعة بإرادة اللّه تعالى، ويأتي بما يسمى بالمعجز، فيشق القمر ويجعل الحصى تسبح، أو يمنع النار عن الإحراق،.. فإن سمي هذا بالولاية التكوينية فهو معقول ومقبول، وثابت في الكتاب والسُّنة المتواترة.. وهذا ليس شيئاً جديداً حتى نشكك فيه..». **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 148.

6. يظهر أو يلوح من كلمات البعض أنّ الولاية التكوينية هي عبارة عن كون النبي (ص) والأئمة عليهم السلام وسطاء الفيض الإلهي. ولكن وساطة الفيض هي أقرب إلى أن تكون منشأ للولاية، ولهذا سنبحث هذا ـ كسابقه ـ في مبحث المناشئ. ولو أصرّ البعض على جعل وساطة الفيض تفسيراً للولاية التكوينية أو معنى من معانيها فلا نضايق من ذلك بعد كون الولاية معنىً اصطلاحياً غير منصوص عليه بعنوانها.

ثانياً: الأقرب في معنى الولاية التكوينيّة

وبعد استبعاد التفسيرات المتقدمة فإننا نرجح في تفسير الولاية التكوينية أنها عبارة عن قدرة أو سلطة للنبي (ص) أو للإمام عليه السلام يتمكن بموجبها من القيام بتصرفات تكوينية بطريقة خارجة عن القوانين الطبيعية أو المألوفة التي يعتمدها سائر الناس ويقتدرون عليها. وهي ما قد يعبّر عنها بولاية التصرف، وهذا المعنى مطروح في كلمات الأعلام كما سيتضح.

ولا نقصد بأرجحية هذا المعنى في تفسير الولاية التكوينيّة صحته وتبنيه، وإنما نقصد أقربيته إلى عنوان الولاية التكوينية[1] وإلى كلمات جمع من الأعلام، كما سنلاحظ.

المقام الأول: مناشئ الولاية التكوينية

وبعد أن اتضح التفسير الأقرب للولاية التكوينية، لا بدّ لنا أن نطلّ على تقييم هذا التفسير، لنرى مدى اعتضاده بالدليل، ولكن قبل ذلك من المناسب أن نتعرّف على منشأ هذه الولاية، وهذا ما سيتكفل به هذا المقام وهو الأول، والذي هو في الواقع بحث عن الأسس الفلسفية والعرفانية للولاية التكوينية، على أن نتناول في المقام الثاني أدلة الولاية التكوينية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هو أنه كيف يصل الإنسان إلى هذه السلطة التكوينية؟ هل إنّ ذلك هو عبارة عن منحة إلهية ولطف خاص زود اللّه به أولياءه لمصالح تتصل باستقامة العباد ونجاح الرسالة في الوصول إلى غاياتها؟ أم إن ذلك هو نتيجة مسار روحاني يطويه السالك، ليصل في نهاية المطاف إلى أن تصبح الكائنات طوع أمره ومنقادة لمشيئته؟ وبذلك تكون القضية بيد العبد ويمكن أن يصل إليها كل مؤمن إذا طوى مراحل هذا المسير؟ أم إنّ الولاية التكوينية هي من لوازم ذوات المعصومين النورية الخاصة؟

وفي الإجابة على هذه الأسئلة، يبدو أنّ ثمة مناشئ ثلاثة محتملة للولاية التكوينية:

الأول: أنّ الولاية هي من لوازم ذواتهم عليهم السلام النورية الخاصة، وكونهم الصادر الأول الذي بواسطته تجري الفيوضات على عالم التكوين.

---

(1) مع أنها مصطلح غير منصوص كما سنذكر.

الثاني: أنّها نتيجة مسار عرفاني متاح أمام كل العباد في خط سيرهم الروحي إلى اللّه تعالى. وهذا الرأي يظهر أو يتراءى من كلام جمع من العرفاء، وسيأتي تبنّيه من السيد الطباطبائي.

الثالث: أنهم (عليهم السلام) العلة الغائية للخلق، وعلتهم الغائية هي مقام عظيم لا ينفك عن ولايتهم التكوينية على عالم الإمكان.

وفي هذا المحور سوف نتطرق للمناشئ المذكورة، وندرس أدلتها، فإن تمّت أو تمّ بعضها فهو، وإلا فعدم تماميّتها يعني أنّه لا منشأ للولاية التكوينية ـ على فرض وجود المقتضي لها وانتفاء المانع عنها ـ سوى إرادة اللّه تعالى لذلك. أو قل: إنّ بلوغ الإنسان هذا المقام السامي من الاقتدار التكويني هو لطفٌ إلهي خاص، اختص اللّه به أوليائه المعصومين من الأنبياء أو الأئمة (عليهم السلام)، وستأتي تعبيرات أصحاب هذا الاتجاه، من قبيل قولهم إنّ اللّه تعالى أقدرهم على ذلك، فكأنّ هذا الاقتدار هو من قبيل الجائزة والنحلة التي يمنحها اللّه تعالى للنبي أو الولي. ومسألة الإقدار سوف نتناولها في المقام الثاني باعتبارها التفسير الأبرز المطروح للولاية التكوينية.

المنشأ الأول: وساطة الفيض

إنّ مرجع الولاية التكوينية إلى أنّ النبي (ص) أو الإمام (عليه السلام) هو واسطة الفيض الإلهي، فكلُّ أنواع الفيوضات والنعم الإلهية النازلة على عالم التكوين إنما تنزل بواسطته (عليه السلام)، وتنقطع الرابطة بين اللّه تعالى وبين خلقه في حالة عدم وجود المعصوم، فهو في رتبة ما به الوجود لا ما منه الوجود، وهذه النظرية لها العديد من الثمار: **منها**: ظهور الفائدة من وجود الإمام مع كونه غائباً عن الأبصار[1]، فغيبته لا تقطع مؤثريته في عالم التكوين، فهو في غيبته واسطة الفيض كما كان كذلك في حال حضوره، ولولاه لانقطعت النعم وساخت الأرض بأهلها، بل إنّ موته أيضاً لا يمنع من استمرار هذا الأثر[2].

---

(1) **نهاية الدراية**، ج 2، ص 386 ـ 387، **من المبدأ إلى المعاد**، للشيخ منتظري، ص 169.

(2) يقول الميرزا هاشم الآملي: «إن النبي والإمام (عليهما السلام) لهما نفس كلية وهي الواسطة في الفيض وكونها في سلسلة علل الموجودات قبل نزولها في عالم الناسوت ولهما نفس جزئية وهي المتعلقة بالبدن في هذا العالم العنصري، كما أنّ نبينا محمد (ص) يكون له نفس كلية ونفس جزئية وهي ولد مكة في الأمس. ولا يخفى أنّ النّفس الجزئية أيضاً يمكن أن تكون في هذا العالم العنصري مؤثرة تكويناً، كما أن الشمس أحد العناصر ولها تأثير بالنسبة إلى الأرض وساير الكرات، فإن نضح المعادن وإنبات النبات يكون التأثير (بتأثير) الشمس على ما هو محرر عند أهله، فالإمام والنبي (عليهما السلام) يمكن أن يكونا كذلك. وهذان المقامان مما لا يكون جزافياً بل يكون مطابقاً لنظم العالم ولا يكون زائلاً، وإليها الإشارة بما ورد في الأثر: «بنا عرف اللّه وبنا عبد اللّه»، وما ورد في الجامعة: «بكم فتح اللّه وبكم يختم»، إلخ، ولا يجيء الشك فيهما، فإنّ موت النّفس هذه ورفع علائقها عن عالم الناسوت لا يوجب إلّا شدّة التصرف في العالم». **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، ج 4، ص 168.

ومنها: أنّ امتلاكهم لعلم الغيب يبدو أمراً مفروغاً منه، حيث إنّ علمهم بالأشياء والحوادث هو علم المحيط بالمحاط[1]، **ومنها**: تفسير امتلاكهم للولاية التكوينية، فإنّ هذا يبدو أمراً طبيعياً بناءً على هذه النظرية، والحديث عن الثمرتين الأوليين خارج عن بحثنا، فلا يعنينا هنا بحثهما، وإنما يهمنا أن نسلط الضوء على الثمرة الثالثة وذلك بعد بيان أصل هذا المنشأ ومدى صحته.

وصحة هذا المنشأ للولاية التكوينية يتوقف على أمرين:

الأول: ثبوت النظرية في نفسها. فهل إنّ ما يقال عن كونهم الصادر الأول والوسيط في كل عمليات الفيض الإلهي صحيح ويمكن إثباته بالدليل أم لا؟

الثاني: على فرض التسليم بنظرية نظام الوسائط الفيض، فهل بالإمكان إرجاع الولاية التكوينية إلى هذا المعنى وجعله منشأً أو تفسيراً لها أم لا؟

الأمر الأول: نظريّة نظام الوسائط الطولي في عمليّة الخلق

وتوضيح هذه النظرية وما قيل في بيانها وأدلة إثباتها وما يمكن أن يذكر في مناقشتها سيتم من خلال النقاط التالية:

1 ـ معنى نظرية نظام الوسائط ودليلها وتاريخها

إنّ نظرية النظام الوسائطي أو الطولي في عملية الخلق هي نظرية تبتني على أن عالم الطبيعة بكل ما فيه لم ينبثق عن اللّه تعالى بشكل مباشر، وإنما صدر عنه تعالى مخلوق واحد، وهو العقل المجرد، وهذا العقل هو نور محمد (ص) أو الحقيقة المحمدية، ثم بواسطته تمت وتتم عملية الخلق.

ويرى أصحاب هذه النظرية أن بين عالم الألوهية وعالم الناسوت عالمين آخرين وسيطين، وهما: عالم العقول، وعالم المثال، فتغدو العوالم بنظرهم أربعة:

الأول: عالم الألوهية، أو عالم الأسماء والصفات، ويسمونه عالم اللاهوت.

الثاني: عالم العقول المجردة، أو عالم الروح، ويسمونه عالم الجبروت.

الثالث: عالم المثال، ويسمونه عالم الخيال والمثل المعلقة والبرزخ، وعالم الملكوت.

الرابع: عالم الطبيعة، ويسمونه بعالم الناسوت أو عالم الملك[2].

وهذه العوالم في نظر الحكماء طولية، فالطبيعة ليست هي الصادر الأول من اللّه تعالى، بل الصادر الأول منه، هو أبسط الممكنات، ولا يمكن أن يكون هذا الموجود إلا مجرداً عن المادة

---

(1) راجع **النور الساطع في العلم النافع**، ج 1، ص 370.
(2) راجع: **الرسائل التوحيدية** للطباطبائي، ص 122.

والزمان والمكان، وهو العقل المجرد[1]، ثم يليه في السلسلة عالم المثال أو الملكوت، فهو يتوسط بين عالم العقول وعالم الطبيعة، وهذا العالم مجرد من القوة والحركة والزمان والمكان، ولكنه غير مجرد من الأبعاد، فهو عالم جسماني لكنه غير مادي[2].

إنّ العالَمين الأول والرابع محل تسالم وإجماع عند الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، وكافة المؤمنين باللّه تعالى. وإنما وقع الكلام بينهم في العالَمين الوسطيين، عالم العقول المجردة[3] وعالم المثال، فآمن بهما الحكماء، ورأوا أنهما وسيطان في كل عمليات الخلق الإلهي، وخالف المتكلمون في ذلك، فأنكروا النظام الوسائطي إلا في حدود ما دلّ عليه النص الديني من وجود دور للملائكة في عمليات الخلق ونحوها.

إن الصادر الأول عن اللّه تعالى ـ كما قلنا ـ ينحصر بفرد واحد، وهو العقل المجرد، قال الطباطبائي: «إنّ الصادر الأول الذي يصدر من الواجب (تعالى) عقل واحد هو أشرف موجود ممكن، وأنه نوع منحصر في فرد، وإذ كان أشرف وأقدم في الوجود فهو علة لما دونه وواسطة في الإيجاد»[4]، والسبب في انحصاره بفردٍ واحد هو قاعدة عرفت عندهم بقاعدة الواحد، يقول العلامة الطباطبائي: «لما كان الواجب (تعالى) واحداً بسيطاً من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير، سواء كان الصادر مجرداً كالعقول العرضية أو مادياً كالأنواع المادية، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فأول صادر منه (تعالى) عقل واحد، يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب (تعالى) في وحدته. ولما كان معنى أوليته هو تقدمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العلية، كان علة متوسطة بينه (تعالى) وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه»[5].

وقاعدة الواحد هذه قد تمت البرهنة عليها عندهم[6] بعدة وجوه وعمدتها: أنها مما يقتضيه

---

(1) قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «إن المراد من العقول هي الموجودات المقدّسة والجواهر الخالصة المنزهة من شوب المادة والمادي والجسم والجسماني ومعروف أن العقل هو الجوهر المجرد في ذاته وفي فعله، واتفق الحكماء بالأدلة والبراهين المحكمة كقاعدة إمكان الأشرف وغيرها أن العقول أوّل الموجودات ومبدأ الصوادر ووسائط الفيض». **الفردوس الأعلى**، ص 34.

(2) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، السيد الطباطبائي، المجلد الثاني، ص 740 ـ 741.

(3) وقد وقع الكلام بينهم أن العقل المجرد واحد أم متعدد؟ وإذا كان متعدداً فهل العقول المجردة طولية أيضاً أم عرضية؟ راجع المصدر نفسه، المجلد 2، ص 739.

(4) **نهاية الحكمة**، ص 381.

(5) **بداية الحكمة**، ص 217.

(6) راجع **الفردوس الأعلى**، ص 38.

مبدأ السنخية بين العلة والمعلول، أي لا بدّ من وجود علاقة أو رابطة بين العلة والمعلول، وإلا لما استدعت العلة وجود هذا المعلول المعين ولزم صدور كل شيء من كل شيء، فتصدر النار عن البرودة، وبالعكس، وهذا يؤدي إلى اختلال نظام العلية والسببية، وهو مناف للوجدان والبرهان.

وقد تسأل: إذا امتنع صدور الكثرة عن المبدأ الواحد الأول وهو اللّه تعالى، فكيف صح صدورها عن العقل الأول والحال أنه واحد أيضاً؟

والجواب: إنّ هذا العقل حيث كان فيه أكثر من حيثية أو جهة كان ذلك مبرراً لصدور الكثرة عنه، فالتعدد الجهوي هو المبرر لصدور الكثرات عن العقل الأول والثاني وقد أُوضحت هذه الكثرة بأحد وجهين[1]، مما لا يعنينا التوسع في بيانه[2].

ولا يخفى أنّ نظريّة الفيض وفق نظام الوسائط تعود في جذورها إلى الفكر اليوناني، الذي رأى أنّ الصادر الأول هو العقل، وحصر العقول بعشرة، قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (وهو من المدافعين عن النظرية): «وذهب المشَّاؤون ـ وهم طائفة من الحكماء ورئيسهم المعلم الأول أرسطو ـ إلى حصر العقول الكليّة في العشرة، وليس المراد الكلّي المفهومي بل الكلي

---

(1) **نهاية الحكمة**، ص 382.

(2) قال الشيخ كاشف الغطاء في بيان تعقل صدور الكثرة عن العقل في حين أن ذلك لم يكن ممكناً بالنسبة للّه تعالى، فقال: «وهذا العقل وان كان واحداً ولم يصدر إلا عن الواحد لكن لما كان ممكناً ومعلولاً وحادثاً ومتعدد الجهات والحيثيات اعتبر فيه ثلاث جهات: **الأولى**: من حيث نسبته إلى علته يعني وجوبه الغيري. **والثانية**: من حيث ذاته ووجوده يعني وجوده الإمكاني. **والثالثة**: من حيث ماهيته وحقيقته يعني ماهيته الإمكانية فتحصل فيه ثلاثة معان وجهات: وجوب، ووجود، وماهية، وبعبارة أخرى نور، وظلّ، وظلمة. فمن حيث تعلقه بمبدئه صدر منه العقل الثاني ونال فيض الوجود، ومن حيث تعقّله لوجود ذاته خلق نفس الفلك الأعلى ومن حيث تعقله لماهيته وحدّه وإمكانه ـ وهذه الثلاثة عبارة عن معنى واحد ـ خلق جسم الفلك الأعلى وهكذا الكلام في العقل الثاني، وتلك الجهات والحيثيات الثلاثة فيه أيضاً موجودة، فمن الجهة الأولى صدر العقل الثالث، ومن الثانية خلقت النفس الفلكية للفلك الثاني، ومن الجهة الثالثة خلق جسم الفلك الثاني وهكذا فهلم جرّا إلى العقل العاشر وهو آخر العقول ويقال له العقل الفعال، وهو من جهة بعده عن مبدئه الأصلي وعلته الأولى ظهر فيه الضعف، ومن جهة أنه لما لم يكن فيه صلاحية الفيض لم يصدر عنه عقل أيضاً، ولكن بوجوده الإمكاني أفيضت هيولى العوالم العنصرية من فلك القمر وما هو في ضمنه، وبوجوبه الغيري ووجوده أفيضت النفوس والصّور على تلك الهيولى، ولهذا قال بعض الحكماء إنه فوّض للعقل الفعال ربوبية عالم العناصر، فصدر من كل واحد من تلك العقول عقل واحد وفلك واحد ونفس فلكية حتى تمّت العقول العشرة والأفلاك التسعة الحيّة بمعنى أن لها نفساً مدركة عالمة وبعض كلمات أرباب العصمة والطهارة سلام اللّه عليهم دالة على حياة الأفلاك بهذا المعنى، فمن تأمل في دعاء رؤية الهلال من أدعية زبور آل محمد (ص) أعني الصحيفة السجادية عليه السلام ظهر له هذا المطلب غاية الظهور والوضوح». **الفردوس الأعلى**، ص 34 ـ 35.

الوجودي ويسمونه على اصطلاح الحكماء برب النوع»[1]. هذا ولكنّ الحكماء الإشراقيين رأوا أنّ «العقول الكلية الطولية والعرضية فضلاً عن العقول الجزئية غير متناهية»[2].

2 ـ نظرية النظام الطولي والخلاف بشأنها

وغير خافٍ أن هذه النظرية هي محل نقاش وخلاف بين الأعلام، ومردّ الخلاف إلى أنّ عمليّة الخلق من قبل اللّه تعالى هل تتم بشكل عرضي ومباشر، أي إن كل المخلوقات صادرة عنه في عرض واحد، أم إنّ عملية الخلق تتم وفق نظام طولي؟ فالمتكلمون[3] ينكرون نظريّة الصادر الأول والنظام الطولي، وعلى مبناهم فلا صحة لنظرية الفيض. أجل، يكون معنى الولاية التكوينية عندهم مبنياً على أساس آخر، وهو أن اللّه تعالى عندما خلق نفوس الأنبياء والأولياء أقدرها على إدارة الكون والخلق والرزق، وهذا ما يحتاج إلى مؤنة إثبات وسيأتي التطرق إليه فيما بعد، وأما الحكماء أو أكثرهم[4] فيدافعون عن هذه النظرية ويرون أن الخلق جرى وفق النظام الطولي.

والغريب أنه قد بلغ الخلاف في نظرية الوسائط العقلية المجردة حدّ أن البعض يعتبرها مظهراً من مظاهر قدرة الحق جل وعلا[5]، والبعض الآخر يعتبرها مظهراً من مظاهر الشرك باللّه تعالى، يقول المولى محمد صالح المازندراني (1081هـ) في شرح بعض الأحاديث: «يعني أنه تعالى لم يفوض أمر ملكه وخلقه إلى غيره ليعمل فيه ويكون له نصيب منه، إما للعجز عن العمل فيه أو لغرض آخر، كما يقوله من زعم أنه تعالى واحد لا يصدر منه إلا الواحد وأن أمر الباقي مفوض إلى العقول العشرة وأن لها نصيباً في خلق عالم الروحانيات والجسمانيات»[6]. وقال الحجة البلاغي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾[7]: «ومن ذلك (الشرك) التأليه لبعض القوى والسيارات بحيث جعلوا المجسمات الأصنامية تمثالاً ورمزاً لعبادتها وهذا هو الأصل لعبادة المجسمات الأصنامية وإن خفي على بعض المتوحشين من الوثنيين. وكم جنى أتباع الفلسفة اليونانية بشطحات المتفلسفين والمتصوفين بمزاعم العرفان وجرّ على الحقائق ويلات عبثت بتوحيد بعض الناس للَّه في الإلهية وشؤونها وردتهم على أعقابهم من حيث لا يشعرون. أوَ ليس من نحو ذلك خرافات

---

(1) **الفردوس الأعلى**، ص 34 ـ 35.
(2) المصدر نفسه، ص 36.
(3) وعلى رأسهم الخواجه نصير الدين الطوسي، وسيأتي كلامه.
(4) قال العلامة الحلي: «إنّ أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول، وهو موجود مجرد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً». **شرح تجريد الاعتقاد**، ص 268.
(5) **الفردوس الأعلى**، ص 36.
(6) **شرح أصول الكافي**، ج 11، ص 300.
(7) سورة النساء، الآية: 48.

المظاهر وأن اللَّه سبحانه وتعالى لا يدرك من نحو ذاته بكل اعتبار إلى غير ذلك من الكلمات، وهلم الخطب في مسألة العقول العشرة والعقل الفعال، فإنها لم تبق للَّه الواجب بالذات شيئاً مما تمجد به في القرآن الكريم من خلقه لكل مخلوق وعلمه وإرادته ومشيئته وحكمته وأعماله بل جعلته لغيره من مخلوقاته»[1]، ويقول أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾[2]: «وهل يكون ذلك من غير الإله القادر العليم الحكيم، وإنكم لتعترفون بالإله وأن هذا كله من خلقه وإنعامه فما بالكم تجعلون معه آلهة ولو بزعم أنها من تنزلات الإلهية. أو أنها منبثقة من الإله. أو أنها مظاهره، أو بناءً على مزاعم العقول العشرة وأنه لا يمكن أن يصدر من اللَّه إلا العقل الأول تعالى اللَّه عما يصفون»[3].

ولكنّ المدافعين عن النظرية يرفضون هذا الاتهام[4] ويصرّحون ـ كما يقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ـ بأنّ الحكماء «لم يذهبوا ـ معاذ اللّه ـ إلى أن العقل الأول خالق للعقل الثاني والفلك الأول حتى يقال في حقهم أنهم يجعلون شريكاً للحق جل وعلا في الخلق والإيجاد، حاشاهم أن يقولوا هذا، ولم يتفوه أحد منهم بهذه المقالة الفاسدة والكلمة الفاضحة، كيف وجميع طوائف الحكماء اتفقوا على أنه (لا مؤثر في الوجود إلا اللّه) بل مرادهم أنّ كل عقل بالنسبة إلى الآخر واسطة للفيض ومعدّ للوجود له بمعنى أنّ الحق جل وعلا يفيض الوجود إلى العقل الأول ابتداء والى العقل الثاني والفلك الأول ثانياً وبالواسطة، كما أنكم تقولون في محاوراتكم: إن من الأب والأم خلق الولد، والوالد علة لوجود الولد، وليس المراد ـ والعياذ باللّه ـ أن الوالد خالق للولد أو مفيض الوجود للولد بل لا خالق ولا موجد إلا اللّه تبارك وتعالى ولكنّ الشخص الذي هو عبارة عن زيد بن عمرو وهند لا يكون موجوداً بهذه الخصوصيات إلا بعد وجود عمرو وهند، وهكذا العقل الثاني وجود واحد في مرتبة خاصة لا يكون موجوداً بهذه المرتبة من الخصوصية إلا بعد العقل الأول، فالعقل الأول له نحو إعداد لوجود العقل الثاني، كمعدية وجود الآباء والأجداد في وجودي ووجودك»[5].

وربما يقال له، إنّ المعضلة الأساس هي في تحديد قدرة اللّه تعالى وأنه لا يستطيع أن يخلق إلا من خلال هذه الوسائط، مع عدم الدليل المقنع عليه.

---

(1) **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ج 2، ص 136.
(2) سورة البقرة، الآية: 22.
(3) **آلاء الرحمن، في تفسير القرآن**، ج 1، ص 76.
(4) **بداية الحكمة**، ص 217.
(5) **الفردوس الأعلى**، ص 36.

3 ـ نظرية نظام الوسائط في ميزان النقد

أوّل ما يواجهنا في دراسة نظريّة النظام الوسائطي في عملية الخلق هو السؤال عن الدليل المثبت لها، والنظرية ـ كما هو معلوم ـ مبنية على أصول وقواعد[1]، فإن لم تثبت هذه الأصول، تسقط النظرية، والسؤال: ما الذي يثبت صحة النظرية أهو العقل أم الوحي أم الشهود؟ أم جميع ذلك؟

أولاً: دليل العقل

هل يحتّم العقل وجود هذه السلسلة الطوليّة في نظام الخلق بحيث يستحيل أن يخلق اللّه الخلق المادي إلا بتوسط الصادر الأول وما يليه من الوسائط ولو لعجز في القابل لا في الفاعل؟

يصرح كثيرون أن هذه النظرية تعتمد على أصول وأسس قامت عليها البراهين والأدلة العقليّة[2]، وعمدة هذه الأصول التي ترتكز عليها هذه النظرية هي قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». وبانهيار هذه القاعدة ينهار الأساس العقلي لنظرية الفيض. ولا يخفى أنه في حين آمن الفلاسفة والعرفاء[3] بقاعدة الواحد، فقد رفضها المتكلمون، إمّا مطلقاً أو في خصوص الفاعل المختار، مع القبول بها في الفاعل بالجبر[4]، ولم يكتفِ المتكلمون بالقول إنّ نظرية الواحد غير

(1) أنهى آصف محسني الوجوه المستدل بها على هذه النظرية إلى خمسة، وناقشها جميعاً. انظر: **صراط الحق**، ج 1، ص 285 ـ 287.

(2) **الفردوس الأعلى**، ص 32،

(3) قال القاضي سعيد القمي: «ثم إنه مما قد فرغ عنه في **الحكمة المتعالية** أنّ الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا الواحد، بل ذلك عند النظر العرفاني بديهي عاضده الكلم الفرقاني، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القمر: 50] وفي الأخبار ما يكاد يتواتر بالمعنى أن اللّه جل مجده خلق أولاً أمراً واحداً، أي شيء كان على اختلاف التعبيرات، ثم خلق منه الأشياء، وذلك كالصريح فيما ادعيناه. ثم من المستبين أيضاً أنه ليس شيئاً حرياً بالصدور عنه تعالى إلا العقل..». **التعليقة على الفوائد الرضوية**، ص 101، أقول: التعليقة هي للإمام الخميني وقد طُبعت مع متن الفوائد للقاضي القمي.

(4) قال الخواجة نصير الدين، في التجريد: «وأدلة وجوده (أي العقل المجرد) مدخولة كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران»، وقال العلامة الحلي تعليقاً على دليل الحكماء لإثبات قاعدة الواحد: «بعد تسليم أصوله أنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجباً، أما إذا كان مختاراً فلا فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله، وسيأتي الدليل على أنه مختار»، **شرح تجريد الاعتقاد**، ص 270. وقال نصير الدين الطوسي أيضاً: «قالت الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وكل كلام لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة، ولذلك قالوا: لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة إلا عقل واحد، والعقل فيه كثرة، هي الوجود والإمكان، ولذلك صدر عنه عقل ثانٍ ونفس، وفلك مركب من الهيولى والصورة. ويلزمهم: أنّ أي موجودين فرضا في العالم، كان أحدهما علة للآخر، بواسطة أو بغيرها، وأيضاً المتكثرات التي في العقل الأول، إن كانت موجودة صادرة عن الباري لزم صدورها عن الواحد، وإن صدرت عن غيره، لزم تعدد الواجب، وإن لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولاً». وقد شرح هذه الفقرة جمع من الأعلام شرحاً =

تامة، بل إنهم رأوا أنّ نظرية الصادر مبتلاة بإشكالات تمنع من الأخذ بها، والبحث في أدلة هؤلاء وهؤلاء خارج عن محل البحث وتُراجع في مظانها.

ونكتفي هنا بذكر النقاشات والردود التي ذكرها العلامة الحجة البلاغي في كتابه «الرحلة المدرسية»، على نظرية الصادر الأول، حيث إنه وبعد أن غض الطرف عن «بناء مزاعمهم على مزاعم الهيئة القديمة ودعواهم انحصار العالم العلوي بالأفلاك التسعة، وانتهائهم في عدد العقول بانتهاء عدد الأفلاك» سجل عليهم ثلاثة اعتراضات:

«**أولاً**: إنّ الجهات المذكورة إنما هي اعتبارات محض وانتزاعات صِرفة ليس لها وجود أصيل حقيقي فلا تصلح لأن تكون معللة للموجود بالوجود الحقيقي ولا يخرج بها الواحد البسيط عن كونه لا يعلل إلا واحداً بسيطاً مثله.

وثانياً: مهما تعددت جهات المعلوليّة ومهما تضاعفت من العقل الأول إلى العاشر فإنها لا تبلغ في العاشر أن تكون ألف جهة، ولتكن عشرة آلاف فماذا يصنع هذا المقدار في تعليل الكائنات التي لا تحصى أنواعها ولا تحصى أفراد كل نوع منها؟!

ثالثاً: إذا سمحتم بأن تكون الانتزاعيات جهات في الواحد البسيط يصلح بها لتعدد التعليل فلماذا لا تسمحون بمثل ذلك للواجب وتقولون إن الواجب يعلل المعلول الأول بذاته ويعلل الثاني والثالث والرابع بجهات تعليله للأول وتعلقه [تعقله] لذاته ولغيره، وهكذا فتعللون الكائنات كلها بالواجب باعتبار ذاته وجهات تعليلاته وتعقلاته لغيره ولا تشركون معه في التعليل غيره بهذا الاشراك الوثني. من أين أخذ الإمكان والوجوب بالغير والتعقل امتيازها بالصلاحية لأن تكون جهات وجودية مكثرة في العقل الأول دون واجب الوجود؟! مع أنها في المقامين مشتركة في كونها انتزاعات محضة لا حظ لها في الوجود إلا بتصوير الانتزاع العقلي»[1].

= وافياً، منهم الفاضل المقداد في كتابه: **الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية**، ص 86 ـ 87، والشيخ عبد اللّه نعمة في كتابه: **الأدلة الجلية في شرح الفصول النصيرية**، ص 65، والعلامة البلاغي في هامش كتابه **الرحلة المدرسية**، ص 2، ص 344 ـ 345. ولكنه نسبه إلى فصول الاعتقاد للطوسي، والظاهر أنه هو الفصول النصيرية نفسها، والبلاغي من أبرز الرافضين لهذه النظرية وسيأتي كلامه، وراجع أيضاً كلام الشيخ التبريزي الرافض لقاعدة الواحد في الفاعل المختار، في كتاب: **صراط النجاة** ج 5 ص 283. وممن ناقش هذه القاعدة الشيخ آصف محسني في **صراط الحق**، ج 1، ص 134، و285، وهكذا فقد رفضها علم الكلام السُّني، انظر: **شرح المواقف** للقاضي الجرجاني، ج 8، ص 61، في المقابل، ردّ العرفاء والفلاسفة على مناقشات المتكلمين، فقد اعتبر الإمام الخميني أنّ ما قيل عن أنّ مجرى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد «هو الفاعل غير المختار. وأما الفاعل المختار فيجوز أن يتكثر أثره مع وحدته هو مجرد وهم، انظر: **حديث الطلب والإرادة**، ص 61.

(1) **الرحلة المدرسية**، ج 2، ص 344 ـ 345.

أقول: قد يمكن المناقشة في بعض ما ذكره، فملاحظته الثانية مبنية على مذهب الحكماء المشائين، حيث حصروا العقول الكليّة الطولية بعشرة وأما بناءً على مذهب الحكماء الإشراقيين، فإنّ العقول الجزئيّة غير متناهية كما تقدمت الإشارة إليه، وعليه، فلا يعسر فهم الكثرة في عالم الإمكان. ولكنّ ملاحظتيه الأخريين ولا سيما الأخيرة، لا غبار عليها.

ولعل ضعف الوجوه العقلية في إثبات نظرية الفيض هي التي دفعت الشهيد مرتضى مطهري وهو من أنصار مدرسة الحكمة المتعالية إلى الاقتصار في إثباتها على المكاشفة والوحي قال: «الحق أن هذا الميدان ينبغي أن يقصر على المكاشفة والإشراق والوحي»[1]، في إيماءة منه إلى أن العوالم الوسطيّة لا يتكئ في إثباتها على العقل، بل ربما يظهر منه أنه لا يعتقد بنظريّة الفيض مطلقاً، كما سيأتي.

ثانياً: المكاشفة والفيض

أمّا طريق المكاشفة الذي أشار إليه الشهيد مطهري وأشار إليه من قبله القاضي سعيد القمي[2] فهو لا يصلح لإثبات القضايا الدينية والعقلية، لأنّ الكشف لا يعدو أن يكون تجربة شخصية للسالك ولم يخضع للاختبار من قبل غيره، ولا يمكن تحويل نتائجها إلى حجج إثباتية عامة. نعم هو حجة على صاحبه، بسبب قطعه ويقينه، ولكنّه ليس حجة على سواه، كما أوضحنا ذلك في محل آخر[3].

ثالثاً: الوحي

فلا يبقى لنا طريق لإثبات نظرية الصادر الأول سوى طريق الوحي، وقد حشد السيد الطباطبائي في «رسالة الوسائط» مجموعة من الآيات والروايات، مستدلاً بها على وجود عالمي التجرد التام والمثال، لكن مورد كثير منها باعتراافه هو عالم العود، أي إنها ناظرة إلى قوس الصعود، كأخبار البرزخ ونحوها[4]، وهذا لا يعنينا حالياً، وإنما يعنينا إثبات الوسائط في قوس النزول، فهل من أدلة نقلية كفيلة بإثبات هذا الأمر؟

---

(1) **أصول الفلسفة والمنهج الواقي**، المجلد 2، ص 740، وقال: «الأفضل أن تتكئ معرفة هذه العوالم على ما جاء في الوحي و**النبوة**، أو أن يستعان بالكشف الشهودي والباطن، كما يفعل السالكون». المصدر نفسه، ص 741.

(2) تقدم كلامه في هامش سابق، حيث صرّح بأن عدم صدور الواحد إلا عن واحد هو «عند النظر العرفاني بديهي».

(3) **أصول الاجتهاد الكلام**، ص 420.

(4) **الرسائل التوحيدية**، ص 128.

في القرآن

لو سبرنا نصوص مدرسة الوحي، لوجدنا أن القرآن الكريم مع أنه تطرق في مئات الآيات الكريمة إلى عالم الطبيعة (الناسوت) بكل عناصره، متحدثاً عن بداية الخلق ومدته، وعن كيفية خلق الإنسان والجان، وعن خلق السماء وعددها وما فيها من نجوم أو غيرها، وعن الأرض وما ضمّت، والبحار وما احتوت، إلى غير ذلك، ولكنه لم يتحدث عن وجود وسائط في الفيض خارج نوعين من الأسباب المساعدة في عملية الخلق، وهما:

الأسباب الماديّة: هي القوانين التي تحكم هذا العالم دون أن يكون لها شعور أو وعي، فإن اللّه أبى أن تجري الأمور إلا بأسبابها، وهذا ما دلت عليه الكثير من الآيات، من قبيل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، حيث نسب الإنبات إلى الأرض، ولكنه في آية أخرى ينسب الإنبات إلى نفسه ﴿وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[2]، وكذلك قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[3] حيث دلّ على أنّ الماء علة للحياة، إلى غير ذلك من الآيات التي تشير إلى الأسباب الطبيعية. ودور هذه الأسباب لا ينكر وليس محل خلاف أو نقاش.

وينبغي أن يعلم أنّ اللّه تعالى ليس بحاجة إلى أسباب تعينه في عملية الخلق، كيف والأسباب هي أيضاً من خلقه، وكما قالوا فإن أفعال اللّه تعالى لا تحتاج إلى سبب خارج ذاته المقدسة، ولكن مشيئته تعالى جرت على اتخاذ الأسباب، وفي ذلك كثير من الحكمة. ووجود هذه المعدات والعناصر المساعدة في عملية الخلق والرزق والحياة لا يعني أنها تشارك اللّه في ذلك، فهذه العناصر قد أعدها اللّه تعالى لتكون كذلك، فهو الذي سبّب الأسباب ومهدها فيعود التأثير في النهاية إلى اللّه تعالى، فيكون حالها كحال الوسائل التي يستعين بها الإنسان في عمله.

الأسباب الواعية: وهي في القرآن على صنفين:

الأول: ما يصدر عنا نحن بني الإنسان، ولا يخفى أنّ ثمة حديثاً مسهباً في القرآن عن دور الإنسان المؤثر في صنع التغيير في المجتمعات، إما نحو الأفضل[4]، أو نحو الأسوأ[5]. ودور

(1) سورة يس، الآية: 36.
(2) سورة ق، الآية: 7.
(3) سورة الأنبياء، الآية: 30.
(4) قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].
(5) قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41].

الإنسان في صنع الأحداث ناتج عن اختياره، وإن كانت أفعاله لا تنقطع عن إرادة اللّه ومشيئته. وهذا الصنف أيضاً ليس محل النزاع في المقام.

الثاني: بهذين الصنفين، وهو الملائكة والجن، حيث إن القرآن حدثنا عن الدور المناط بهم، أما الملائكة فهم كائنات لا نعرف عنها شيئاً إلا ما عرّفنا اللّه تعالى[1]، وممّا عرّفنا اللّه تعالى عنهم في القرآن الكريم أنّ لهم دوراً في الكثير من الأعمال، حيث وصفهم بما يدل على كونهم وسائط في الوحي[2] وفي الإماتة[3] وفي التقدير[4] وفي التدبير[5]، وهبة الحياة[6]. وأما الجن فهم أيضاً كائنات مجهولة لنا، وممّا عرّفنا اللّه تعالى عنهم أنّهم عالم خاص، وأنّ لبعضهم تأثيراً معيناً في الوسوسة للإنسان[7]. ووجود هذان الصنفان (الملائكة والجن) ودورهما في التأثير ليس مورداً للخلاف من أحد من المسلمين.

وما نريد أن نسجله هنا هو:

أولاً: أنه وفيما عدا دور الملائكة والجن والوسائط الماديّة فلا نجد في القرآن الكريم إشارة إلى وساطة أخرى، وتحديداً الواسطة الأولى وهي العقل المجرد، والذي هو بنظر القائلين بنظرية وسائط الفيض قطب الرحا في كل عمليات الخلق والرزق والإحياء والإماتة وكل التصرفات التي تحدث في عالم الناسوت، ولو بتوسط عالم الملكوت. إنّ وساطة العقل المجرد ـ أو بتعبير أهل الشرع النور المحمدي ـ (عالم العقل)، هي الواسطة الأولى في عمليات الفيض الصادر عنه تعالى، بينما الملائكة هم الواسطة الثانية، (عالم الملكوت)، وهل من الطبيعي والمنطقي أن يسهب القرآن الكريم في الحديث عن الواسطة الثانية ويغفل الإشارة إلى الواسطة الأولى على أهميتها وخطورتها، فلو كانوا عليهم السلام حقاً وسطاء عالم الفيض ولا يُستغنى عن وجودهم ودورهم في كل عمليات الخلق والرزق.. فلمَ لم ينص القرآن الكريم عليها أو يشر إليها رغم أهميتها؟!

إن قلت: إنّ ربطكم بين خطورة الموضوع وبين ضرورة ذكره في النصوص عموماً هو أمر يحتاج إلى إثبات، بل هو ضعيف وفي غير محله، إذ قد لا يذكر الأمر ـ رغم أهميته ـ اعتماداً على دلالة العقل

---

(1) تكلمنا عن الملائكة في كتاب: هل ظلمنا اللّه؟، فليراجع.
(2) قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[الشعراء: 193 ـ 194].
(3) قال تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[الأنعام: 61].
(4) قال تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾[القدر: 4].
(5) قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[النازعات: 5].
(6) قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾[مريم: 17 ـ 19].
(7) قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾[الناس: 5].

عليه، أو لا يذكر على نحو الصراحة لثقل الموضوع على بعض النفوس، ويكتفى بذكره على نحو الإشارة التي لا يفقهها إلا المتدبر، وعليه، فلا يمكن التمسك بعدم الذكر لإثبات عدم الصحة أو غيرها.

قلت: لو أن القرآن والسُّنة لم يتحدثا أبداً عن نظام الوسائط لكان ترك التعرض للصادر الأول مفهوماً، لكن المفروض أنهما تعرضا لذكر عالم الملكوت، وعندها يغدو مستغرباً سكوتهما عن الواسطة الأولى، وأما أن القرآن لم يذكره اعتماداً على دلالة العقل، فهو مردود لا لعدم دلالة العقل عليه فحسب، كما عرفت، بل لأنّ الاتكاء على دلالة العقل على مطلب معيّن إنما يكون في حال كونه بديهياً ومما تدركه كافة العقول، والأمر في الصادر الأول ليس كذلك.

وثانياً: إنّ حديثه تعالى عن وساطة الملائكة في الفيض لا يلتقي مع ما يراه أصحاب نظرية وسائط الفيض وفق النظام الطولي المشار إليه فيما سبق، من جهتين:

أ ـ من جهة الحتمية، فلا يظهر من القرآن الكريم أنّ عمليّة الخلق أو الإماتة التي أوكلها اللّه تعالى إلى الملائكة، هي وسيلة حتميّة ولا يمكن الاستغناء عنها من قبله تعالى، وأنه ليس ممكناً أن يقوم جلّ وعلا بالخلق بشكل مباشر كما يرى أصحاب نظرية الوسائط، ما يعني أنّ ما جاء في القرآن الكريم لا يتطابق مع نظرية الفيض من هذه الجهة التي تحتّم العبور بهذه الواسطة في كل عمليات الخلق والفيض، بل تحتّم العبور بواسطتين بين عالم اللاهوت تعالى وبين خلق الإنسان وسائر الممكنات.

ب ـ من جهة الكليّة، حيث إن ما جاء في القرآن عن عمليات الخلق والرزق والإماتة والإحياء لا يظهر منه أنّها كلها وبأجمعها تتم بواسطة الملائكة، بل إنّ صريح أو ظاهر بعض الآيات ـ كما سيأتي ـ أنّ الخلق أو بعض عملياته تتمّ من خلال فعل اللّه تعالى مباشرة وبلا توسط رسول أو عقل. وكذلك عملية الوحي فهي في القرآن على أقسام، منها: ما يتمّ عبر وساطة الرسل، ومنها: الإيحاء المباشر إلى النبي (ص)، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

في السُّنة:

هذا بالنسبة للقرآن الكريم، وأما السُّنة، فلو أننا راجعنا نصوصها فلا نجد أنّها تدلّ على نظرية الوسائط بنظامها الطولي المشار إليها، وخلوها هي الأخرى من هذه النظرية على خطورتها أمر غريب، بل قد يؤشر على عدم صحتها. وأما وجود بعض النصوص الواردة هنا أو هناك، فهي لا تنهض بإثبات هذه النظرية، لأنّها نظرية محورية وتمثّل مرتكزاً جوهرياً في علاقة الخالق بالمخلوق

(1) سورة الشورى، الآية: 51.

في قوس النزول والصعود معاً. ولذا فنظرية بهذه الخطورة، لا يعقل أن تكتفي مدرسة الوحي في بيانها بشكل عابر، ويقتصر الأمر على أخبار آحادٍ يتم الحديث عن كونها مشيرة إليها، مع أنّ دلالتها عليها ـ على أقل تقدير ـ ظنيّة وغير وافية بإثباتها بكافة عناصرها وقيودها، فضلاً عن أنها ـ أي الأخبار ـ لا تخلو من إشكالات في أسانيدها. بالإضافة إلى حصول نوع من التعارض فيما بينها في بيان ما هو الصادر الأول، وهذه الملاحظة العامة مع أنها تكفينا مؤنة متابعة البحث التفصيلي في تلك الأخبار، لكن مع ذلك، فإننا سوف نتطرق إلى معظم الأخبار التي استدل بها لتلك النظرية، وذلك تأكيداً لما ذكرناه سابقاً من وجود تسامح كبير في الأخبار المستدل بها من قبل العرفاء والفلاسفة والمتصوفة، وسنرى أن التسامح وصل إلى حدّ الاستدلال بأخبارٍ لا أصل لها:

أولاً: حديث: «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها».

وهذا الحديث ـ كما سنذكر لاحقاً في بيان كونهم العلّة الغائية ـ إنما يدل على أنهم غاية الخلق، ولا دلالة له على أنهم وسائط الخلق.

ثانياً: حديث: «بنا عُرف اللّه وبنا عُبد اللّه»، وهذه الفقرة التي استدل بها البعض[1] وردت في خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد اللّه عليه السلام[2]، ووردت أيضاً في خبر ابن بكير عن زيد بن علي[3].

ولكن يلاحظ عليه: أنّ هذا الخبر لو صحَ فهو لا يثبت أنهم الصادر الأول والذي بواسطته يتنزل الفيض ويتم الخلق والرزق والإحياء.. وإنما يشير إلى دورهم في معرفة اللّه تعالى، فهم الأدلاء عليه وبفضل ما صدر عنهم من بيانات عُرِف اللّه تعالى، ولا يُراد بالمعرفة هنا أصل معرفته تعالى، لأنّ أصل معرفة الحق جل وعلا مما تقود إليه الفطرة ويدل عليه العقل أيضاً، وإنما المراد من الخبر أنّ معرفته التامة أو قل: معرفته حق المعرفة في صفاته وأسمائه مأخوذة عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، وهذا صحيح وقد أشرنا إلى شيء من دقائق علومهم حول المبدأ الأول عند التطرق إلى نظرية الأمر بين الأمرين، فيما تقدم من حديث عن تفويض الأعمال إلى العباد.

---

(1) **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، ج 4، ص 168.

(2) قال الشيخ الصدوق: «حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله، قال: حدثنا عبد اللّه بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عبد العزيز، عن ابن أبي يعفور، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إن اللّه واحد، أحد، متوحد بالوحدانية، متفرد بأمره، خلق خلقاً ففوض إليهم أمر دينه، فنحن هم يا ابن أبي يعفور نحن حجة اللّه في عباده، وشهداؤه على خلقه، وأمناؤه على وحيه، وخزّانه على علمه، ووجهه الذي يؤتى منه وعينه في بريته، ولسانه الناطق، وقلبه الواعي، وبابه الذي يدل عليه، ونحن العاملون بأمره، والداعون إلى سبيله، بنا عرف اللّه، وبنا عبد اللّه، نحن الأدلاء على اللّه، ولولانا ما عبد اللّه». **التوحيد**، ص 152.

(3) وهو ما رواه ابن الخزاز القمي، وجاء فيه: «يا ابن بكير بنا عُرف اللّه وبنا عُبد اللّه ونحن السبيل إلى اللّه ومنا المصطفى والمرتضى..». **كفاية الأثر**، ص 300.

وعلى هذا المعنى يحمل سائر ما ورد بهذا المضمون[1].

ثالثاً: واستدل أيضاً[2] بما ورد في الزيارة الجامعة: «وبكم ينزل الغيث، وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبكم يُنفِّس الهمّ وبكم يكشف الضر»[3].

ويلاحظ عليه: أنّ الزيارة لو صحّ سندها، فإنّ الفقرة الآنفة منها والتي ورد مضمونها في أخبار أخرى أيضاً[4]، لا تدل على كونهم مجاري ووسائط الفيض، فالباء في «بكم» هي ـ فيما يبدو ـ للسببية، فيرجع ذلك إلى كونهم الغاية للخلق، كما سيأتي لاحقاً. وما ذكرناه هو ما فهمه بعض الفقهاء من هذه الفقرة، حيث أدرجها في الاستدلال على كونهم غاية الخلق[5].

رابعاً: قال الشيخ علي كاشف الغطاء: «ولعله إليه يشير أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى معاوية: «نحن صنائع اللّه والخلق صنائعنا»»[6].

أقول: نصّ الحديث ـ كما في نهج البلاغة ـ هو على الشكل التالي: «**فإنا صنائع ربنا والناس بعد صنائع لنا**»[7]، ثم إنّ الحديث مرسل، وعلى فرض التجاوز عن إرساله، فإنّه لا يدلُّ على المدعى، لأنّ الصنائع لا يراد بها أنهم مخلوقون من قبلهم، بل المراد بها «الهداية والتربية، ولذا ذكر الناس فقط لا جميع الخلق. ومنه قولهم: «المرأة صنيعة الرجل»»[8]، ويشهد له أنّ الخادم يسمى صانعاً، فالخلق هم صنائعهم أي من تربيتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[9]. ويبدو أنّ

---

(1) في زيارة أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام: «السَّلامُ عَلَى الأَدِلاءِ عَلَى اللَّهِ، السَّلامُ عَلَى الَّذِينَ مَنْ وَالاهُمْ فَقَدْ وَالَى اللَّهَ، وَمَنْ عَادَاهُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهَ، وَمَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ، وَمَنْ جَهِلَهُمْ فَقَدْ جَهِلَ اللَّهَ، وَمَنِ اعْتَصَمَ بِهِمْ فَقَدِ اعْتَصَمَ بِاللَّهِ، وَمَنْ تَخَلَّى مِنْهُمْ فَقَدْ تَخَلَّى مِنَ اللَّهِ». **الكافي**، ج 4، ص 579.

(2) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج 1، ص 370، **ومجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، ج 4، ص 168.

(3) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 308، و**من لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 99.

(4) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 202. والخبر ضعيف السند.

(5) قال العلامة محمد تقي المجلسي: «وبكم ينزل الغيث»، كما ورد في الأخبار الكثيرة، لأنهم المقصودون بالذات، أو بدعائهم كما روي أيضاً متواتراً «وبكم يُمْسِكُ السَّماءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ» مع حصول أسبابه من ادعاء الولد والآلهة الباطلة كما قال تعالى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ۞ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا﴾ [مريم: 90]»، وراجع: **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 76. وهذا ما فهمه أستاذنا السيد الحائري أيضاً، راجع: **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 153.

(6) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج 1، ص 370.

(7) **نهج البلاغة**، ج 3، ص 32.

(8) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 76، وقال السيد كاظم الحائري: «الصنائع: جمع صانع، وهو بمعنى العامل والتلميذ، كما يُقال عن الذين يعملون تحت يد البنّاء أنهم صنّاعه، فالمعنى أننا نعمل تحت يد اللّه وبإرشاده والناس يعملون تحت يدنا وبإرشادنا». **الفتاوى المنتخبة**، ص 286.

(9) سورة طه، الآية: 39.

الشريف الرضي فهم معنى الغائية من الحديث، فقال متوسعاً في استخدام كلمة الصنائع بما يعمه وبني قومه:

إنّ الخلائف والأولى فخروا بهم علينا قبلُ أو بعدُ
شرفوا بنا ولجدّنا خُلقوا فهم صنائعنا إذا عدّوا[1]

والشطر الأخير من البيت الثاني يشير فيه إلى كلام جده علي عليه السلام مما هو محل الكلام.

خامساً: استدل أو استشهد كثيرون[2] بالحديث القائل: «أوّل ما خلق اللّه العقل»، لإثبات أن الصادر الأول هو العقل، وهذا هو الركن الأساس في نظرية نظام الوسائط الطولي.

قال الفيض الكاشاني في شرح الحديث: «والعقل جوهر ملكوتي نوراني خلقه اللّه سبحانه من نور عظمته وبه أقام السماوات والأرضين وما فيهن وما بينهن من الخيرات، ولأجله ألبس الجميع حلة نور الوجود، وبوساطته فتح أبواب الكرم والجود، ولولاه لكنّا جميعاً في ظلمة العدم ولأغلقت دوننا أبواب النعم، وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش وهو بعينه نور نبينا صلّى اللّه عليه وآله وسلّم وروحه الذي تشعب منه أنوار أوصيائه المعصومين وأرواح الأنبياء والمرسلين سلام اللّه عليهم أجمعين ثم خلقت من شعاعها أرواح شيعتهم من الأولين والآخرين»[3]. وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «والأحاديث الشريفة عند الفريقين متواترة، وفي كتاب الكافي وغيره من الجوامع الحديثية مروية من أنّ «أول ما خلق اللّه العقل فقال له أقبل..» الخ، وهذا العقل الأول عبارة عن مرتبة العقل المحمدي (ص)، ولهذا الجهة قال (ص): «إن أول ما خلق اللّه نوري»، فلا تنافي بين هذين الحديثين، وهذا العقل الأول هو الذي يعبر عنه في لسان الشرع المقدس بالعبارات المختلفة فهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، ونور محمد وآله، ورحمته التي وسعت كل شيء، وأمثال ذلك»[4].

ويلاحظ على ذلك:

1 ـ على الرغم من شهرة حديث «أول ما خلق اللّه العقل» بينهم حتى ادعي تواتره كما مرّ، لكنّ بعض العلماء المتتبعين يرى أنه مما لا أصل له[5]، وقال العلامة المجلسي إنه لم يعثر عليه «في طرقنا، وإنما هو في طرق العامة»[6]. وقد ألمح الحر العاملي إلى عدم ثبوته[7]. والحقيقة

(1) **ديوان الشريف الرضي**، ج 1، ص 407.
(2) **الفردوس الأعلى**، ص 33.
(3) **الوافي** ج 1، ص 52.
(4) **الفردوس الأعلى**، ص 33.
(5) **صراط الحق**، ج 1، ص 286.
(6) **بحار الأنوار**، 54، ص 309.
(7) قال: «وقولهم عليهم السلام أول ما خلق اللّه العقل على تقدير ثبوته يحتمل أن يكون الأولية فيه مخصوصة=

أنّ الصيغة الأكثر حضوراً في المصادر الحديثيّة الأساسية عند الفريقين خالية من كلمة «أول»، ففي صحيحة محَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّه الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَه، ثُمَّ قَالَ لَه: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَه: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وعِزَّتِي وجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ولَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وإِيَّاكَ أَنْهَى وإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وإِيَّاكَ أُثِيبُ»[1]. وعليه، فتصريح بعض السُّنة بوضعه[2] حتى بهذه الصيغة الخالية من كلمة «أول» لا قيمة له في نظرنا، لأنه مروي بطريق معتبر عن الأئمة عليهم السلام، بل وهو مروي عندهم، رواه الطبراني في الأوسط بسنده عن رسول اللّه (ص)[3].

هذا ولكننا قد عثرنا عليه بصيغة «أول ما خلق اللّه» في كتاب الفقيه للشيخ الصدوق مروياً عن رسول اللّه (ص) في وصيته لعلي عليه السلام، وجاء فيه: «يا علي: إنّ أوّل خلقٍ خلقه اللّه عز وجل العقل، فقال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر..»[4]، أجل، إنّ سند هذا الخبر ضعيف، ولا يجبره روايته في بعض الكتب المتأخرة، لوروده مرسلاً[5]. وهكذا يوجد نص آخر يشتمل على كلمة «أول»، وهو ما ورد من أنّ العقل هو أول خلق من الروحانيين، ففي خبر سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام وعِنْدَه جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيه فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ والْجَهْلِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: اعْرِفُوا الْعَقْلَ وجُنْدَه والْجَهْلَ وجُنْدَه تَهْتَدُوا، قَالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَّفْتَنَا، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِه فَقَالَ لَه أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ..»[6]، وهذا ضعيف السند بعلي بن حديد[7]، قال المجلسي: «وهذا لا يدل على تقدم

= ببعض الأقسام لما ورد في حديث آخر من أحاديث العقل وهو أول ما خلق من الروحانيين». **الفوائد الطوسية**، ص 45.

(1) **الكافي**، ج 1، ص 10.

(2) قال الفتني في المقاصد: «إن اللّه تعالى لما خلق العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أشرف منك فيك آخذ وبك أعطي». قالوا إنه كذب موضوع اتفاقاً، وروي «أول ما خلق اللّه العقل» إلخ. وفيه كذاب قال شيخنا: الوارد «أول ما خلق اللّه القلم وهو أثبت من العقل». **تذكرة الموضوعات**، ص 28، **كشف الخفاء** للعجلوني، ج 1، ص 263.

(3) في مصادر السُّنة روي عن أبي أمامة عن رسول اللّه (ص)، انظر: **المعجم الأوسط** للطبراني، ج 7، ص 191، قال الهيثمي: «وفيه عمر بن أبي صالح قال الذهبي لا يعرف»، **مجمع الزوائد**، ج 8، ص 28.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 369.

(5) كما نلاحظ **في سعد السعود**، ص 202، **وشرح نهج البلاغة** لابن ميثم، ج 2، ص 378، **عوالي اللآلي**، ج 4، ص 99.

(6) **الكافي**، ج 1، ص 21، ورواه في **المحاسن**، ج 1، ص 196، و**الخصال** للصدوق، ص 589.

(7) ضعفه الشيخ في عدة موارد، راجع **معجم رجال الحديث**، ج 12، ص 330.

العقل على جميع الموجودات، بل على خلق الروحانيين، ويمكن أن يكون خلقها متأخراً عن خلق الماء والهواء»[1].

2 ـ ثم لو تجاوزنا عن إشكال السند، فإنّ هذا الحديث لا يدلّ على نظريّة الفيض وأنّ للعقل دوراً في النظام الطولي في عمليّة الخلق، بمعنى أنّه يشكل واسطة في خلق العالم، وإنّما غايته أنّ اللّه تعالى في إشارة منه إلى أهميّة العقل في الإنسان ـ بصفته خليفة اللّه على الأرض ـ وكونه مناط الخطاب والحساب، فقد جعله أول مخلوق له. ولذا فإنّ الحديث لم يفرع على كونه المخلوق الأوّل سوى مسألة الخطاب والحساب، دون إشارة إلى دوره الوسيط في عملية الخلق.

3 ـ إنّ الأخبار في أول ما خلق اللّه تعالى مختلفة، كما سيأتي.

سادساً: واستدل غير واحد على أنّ الحقيقة المحمدية هي الصادر الأول[2] بما روي عن رسول اللّه (ص): «إنّ أول ما خلق اللّه نوري».

ويلاحظ على الاستدلال به:

1 ـ إنّ الحديث بهذه الصيغة رغم اشتهار الاستدلال به في كلمات القوم[3] لم نجده في مصدر حديثي يمكن التعويل عليه، وإنما ورد في بعض المصادر المتأخرة[4]. ورواه الفيض الكاشاني، وأضاف: «وفي رواية أخرى: «روحي»[5]، نعم رواه الشيخ الصدوق بالصيغة التالية: «إنّ اللّه تبارك وتعالى خلق نور محمد (ص) قبل أن خلق السماوات والأرض والعرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار، وقبل أن خلق آدم ونوحاً وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى وداود وسليمان..»[6].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 54، ص 309.

(2) **الرواشح السماوية**، ص 64، و**الفردوس الأعلى**، ص 33، و206.

(3) راجع، **الوافي**، ج 1، ص 52، و**الفردوس الأعلى**، ص 33، وكثر الاستشهاد به في الكتب الفقهية، في مبحث التكليف، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي**، ج 21، ص 455.

(4) **مشارق أنوار اليقين**، ص 41. و**عوالي اللآلي**، ج 4، ص 99.

(5) نقله مرسلاً ضمن بعض بياناته في **الوافي**، ج 1، ص 52.

(6) رواه الصدوق قال: «حدثنا أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن الحسين بن إبراهيم بن يحيى بن عجلان المروزي المقرئ قال: حدثنا أبو بكر محمد بن إبراهيم الجرجاني قال: حدثنا أبو بكر عبد الصمد بن يحيى الواسطي قال: حدثنا الحسن بن علي المدني عن عبد اللّه بن المبارك، عن سفيان الثوري، عن جعفر بن محمد الصادق، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال..»، **الخصال**، ص 481، و**التوحيد**، ص 306، والسند ضعيف وفيه مجاهيل، منهم أبو بكر عبد الصمد بن يحيى الواسطي، ونبه على جهالته الشيخ النمازي في **مستدركات علم الرجال**، ج 4، ص 437، ومنهم أبو بكر محمد بن إبراهيم الجرجاني، فهو شخص لم يذكروه، ونبه على ذلك أيضاً في **مستدركات علم الرجال**، ج 6، ص 361.

2 ـ يرد على هذا الحديث وسابقه بأنّ الأخبار في تحديد ما الذي خلقه اللّه أولاً متعارضة، فثمة أخبار أخرى تذكر أنّ المخلوق الأول هو الماء، وفي بعضها أنه النور، وعن علي بن إبراهيم القمي أنه الهواء[1]. وتقدم أنه العقل.

وقد حاول بعض الأعلام الجمع بين الأخبار، قال المجلسي بعد أن ذكر خبر أولية الماء: «قد مر (في) بعض الأخبار أنّ أول ما خلق اللّه النور، وفي بعضها نور النبي (ص)، وفي بعضها نوره مع أنوار الأئمة عليهم السلام، وفي بعض الأخبار العامية عن النبي (ص): «أول ما خلق اللّه روحي»، فيمكن أن يكون المراد بالجميع واحداً، ويكون خلق الأرواح قبل خلق الماء وسائر الأجسام، وتكون أولية الماء بالنسبة إلى العناصر والأفلاك، فإنّ بعض الأخبار يدل على تقدم خلق الملائكة على خلق العناصر والأفلاك كما مر، ودلت الأخبار الكثيرة على تقدم خلق أرواحهم وأنوارهم عليهم السلام على كل شيء»[2]. وقال بعض المحشين على البحار: «فالجمع بين ما يدل على كون أوّل ما خلق اللّه نور النبي (ص) أو العقل أو قلم، وبين ما يدل على كونه الماء مثلاً بحمل الأول على أول المجردات والثاني على أول الماديات، وأما الجمع بين ما يدل على كونه نور النبي (ص) وبين ما يدل على كونه [أول] العلل أو القلم، فإن قيل بوحدة الجميع أو كونها مراتب حقيقة واحدة فواضح، وإلا فحمل الأولية على الإضافية دون الحقيقية»[3].

بيد أنّ هذه الجموع لا تخلو من التبرعية فلا يمكن التعويل عليها.

وقد يستدل لذلك بأخبار أخرى، وهي أضعف وأوهن دلالة مما ذكرناه[4].

4 ـ وجوه استدلالية لإبطال نظريّة الفيض وفق مبدأ النظام الطولي

وقد اتضح مما تقدم أنّ نظرية الفيض وفق النظام الطولي المذكور في كلام الفلاسفة والعرفاء يعوزها الدليل العقلي والنقلي، ولهذا رفضها ـ بالإضافة إلى من مرّ ذكرهم ـ جمع من الأعلام المتأخرين، ممن ظاهر كلامهم أنهم لا يوافقون عليها أو على بعض الأصول والقواعد التي تبتني عليها[5].

---

(1) قال المجلسي: «وقيل: أول المخلوقات الهواء، كما دلّ عليه ما ذكره علي بن إبراهيم في تفسيره، والظاهر أنه أخذ من خبر، لكن لا تعارض به الأخبار الكثيرة المسندة ومع صحته يمكن الجمع بحمل أولية الماء على التقدم الإضافي بالنسبة إلى الأجسام المشاهدة المحسوسة التي يدركها جميع الخلق، فإن الهواء ليس منها، ولذا أنكر وجوده جماعة». **بحار الأنوار**، ج 54، ص 308.

(2) المصدر نفسه، ج 54، ص 309.

(3) المصدر نفسه، هامش ج 54، ص 306.

(4) راجع: **الكافي**، ج 1، ص 441.

(5) قال الشيخ السبحاني: «ولو زعموا أن النبي والأئمة من جملة الأسباب لخلق العالم وتدبيره، وأنّ =

بل قد ذهب بعض الأعلام إلى أكثر من ذلك، فرأى أنّ بالإمكان إقامة الدليل على بطلان هذه النظرية:

أولاً: ما ذكره الشيخ السبحاني، في بيان أحد احتمالات التفويض: قال: «إنّ النبي والأئمة عليهم السلام ليسوا من أسباب الخلقة، بل هم يستفيدون من تلك الأسباب الطبيعية وتتوقف حياتهم على وجود العلل والأسباب المادية، فكيف يكونون في مرتبة العلل والأسباب؟ فالنبي والإمام يستنشقان الهواء، ويسدان جوعهما بالطعام، ويداويان بالأدوية إلى غير ذلك من الأمور التي يتصف بها كل الناس»[1].

وهذا البيان يبدو من كلام الشهيد مطهري أيضاً، قال: «ثم إن نظام العالم من حيث الوسائط نظام خاص خلقه اللّه، وليس بمقدور الإنسان في سيره التكاملي أن يقوم مقام أي من وسائط فيض اللّه، بل إنه نفسه يتلقى الفيض من تلك الوسائط نفسها فالملائكة توحي إليه، والملائكة تؤمر بالحفاظ عليه وبقبض روحه، على الرغم من أن مقام ذلك الإنسان وسعة وجوده يمكن أن تكون أرفع أحياناً من مقام ذلك الملك الموكل به»[2].

وأورد عليه: إن احتياجهم عليهم السلام إلى الاستفادة من نظام عالم التكوين وأسبابه الطبيعية، أكلاً

= الفاعل الحقيقي والسبب الواقعي هو اللّه سبحانه، وهو لم يعتزل بعد، وإنما جعلهم في مرتبة الأسباب والعلل، فهذا القول وإن كان لا يوجب الشرك، لكنه غير صحيح، فان النبي والأئمة عليهم السلام ليسوا من أسباب الخلقة، بل هم يستفيدون من تلك الأسباب الطبيعية وتتوقف حياتهم على وجود العلل والأسباب المادية، فكيف يكونون في مرتبة العلل والأسباب؟ فالنبي والإمام يستنشقان الهواء، ويسدان جوعهما بالطعام، ويداويان بالأدوية إلى غير ذلك من الأمور التي يتصف بها كل الناس. نعم إن للعالم الإمكاني ظاهره وباطنه، دنياه وأخراه مدبراً ومدبرات يدبرون الكون بأمره سبحانه كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: 5]. وقال سبحانه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6]. وقال الصادق عليه السلام: «أبى اللّه أن يجري الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله، ذاك رسول اللّه (ص) ونحن». ومع هذا الاعتراف، فليس النبي والإمام من أسباب الخلق والتدبير، وإنما هم وسائط بين الخالق والخلق في إبلاغ الأحكام وإرشاد العباد، وسائر الفيوض المعنوية من الهداية الظاهرية والباطنية»، **كليات في علم الرجال**، ص 421، **وسئل الشيخ التبريزي**: هل إنّ قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ثابتة لديكم وإذا كانت ثابتة أو غير ثابتة فهل إنّ الصادر الأول هو محمد (ص) أو لا؟ فأجاب: هذه القاعدة أسسها أهل المعقول لإثبات وحدة الصادر الأول، وهي غير تامّة عندنا وعلى تقدير تماميتها لا تجري في خلق اللّه (سبحانه وتعالى) فاللّه (سبحانه وتعالى) فاعل بالاختيار وتلك القاعدة موردها الفاعل بالجبر، والمقام لا يسع التفصيل، واللّه العالم». **صراط النجاة** ج 5 ص 283، وراجع أيضاً: **مختصر مفيد**، ج 8، ص 12.

(1) **كليات في علم الرجال**، ص 420.

(2) **الولاء والولاية**، ص 51.

وشرباً واستنشاقاً للهواء واستفادة من غير سائر النظم إنما هو بلحاظ الجهة الجسمانية فيهم، بيد أن ذواتهم المقدسة لا تنحصر بهذا الجانب الجسماني، وإنما لهم جانب روحاني متميز، فإذا وصلت نفوسهم إلى أعلى المراتب في هذا المسار الروحاني وهي مرتبة السر وما هو أعلى منها، كمرتبة الخفي أو الأخفى[1]، فلا تحتاج بعدها إلى البدن على رأي العرفاء، وإنما البدن يغدو كالقميص بالنسبة إليهم، فمتى ما شاؤوا لبسوه ومتى ما شاؤوا خلعوه، وعندها لا يبقى لهم احتياج إلى تلك الأسباب، بل تغدو هي محتاجة إليهم في استمرار فاعليتها.

ولكن يبقى الكلام في إثبات هذا المعنى، أعني أنّ نفوسهم القدسية في مسارها الروحاني تصل إلى مرتبة لا تعود معها بحاجة إلى نظام عالم الأسباب، فما الدليل على ذلك؟ ليس هو إلا تجارب العرفاء وهي لا تمثل حجة إلا على أنفسهم. على أن لك أن تقول أليس الموت من نُظم هذا العالم، وهو قانون لا يستثني أحداً مهما سما في رتبة الرقي الروحي، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[2]؟! كما أن النبي (ص) كان محتاجاً لجبريل في تلقي الوحي والحال أن جبريل هو في رتبة تلقي الفيض من الحقيقة المحمدية؟!

ثانياً: منافاتها مع ظاهر القرآن الكريم، يقول العلامة المجلسي: «الحكماء يقولون: أول المخلوقات العقل الأول، ثم العقل الأول خلق العقل الثاني والفلك الأول، وهكذا إلى أن انتهى إلى العقل العاشر فهو خلق الفلك التاسع وهيولى العناصر، وجماعة منهم يقول بأن تلك العقول وسائط لإيجاده تعالى ولا مؤثر في الوجود إلا اللّه، وكل ذلك مخالف لما ظهر وتبين من الآيات والأخبار، وأجمع عليه الملِّيون»[3].

ويقول السيد فضل اللّه: «وأما الحديث عن كون الأنبياء والأولياء وسطاء في الفيض فهو حديث مخالف لظواهر آيات القرآن، لأنها تتحدث عن إفاضة اللّه النعمة على عباده، وعن الرزق الذي ينزله عليهم، وعن العافية التي يسبغها عليهم، وعن الهداية التي يلقيها في عقولهم، والتي ظاهرها أن لا توسط لأحد فيها بينه وبين عباده، بل يتحقق الفيض الإلهي في كل الأمور بالوسائل

---

(1) راجع: **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، ج 471.

(2) سورة آل عمران، الآية: 185.

(3) **بحار الأنوار**، ج 54، ص 306، وقال في مورد آخر تعليقاً على خبر ظاهره تفويض التدبير إليهم عليهم السلام: «ومن يسلك مسلك الحكماء ويمكنه تصحيح ذلك بأنه لما كان العقل الفعال عندهم مدبراً للكائنات ويجعلونه مرتبطاً بنفس النبي وأوصيائه صلوات اللّه عليهم ارتباط النفس بالبدن، فالمراد بخلقهم خلق ذلك النور المتعلق بهم المشرق عليهم، وشهوده خلق الأشياء وتفويض الأمور إليه بزعمهم ظاهر، لكن تلك المقدمات موقوفة على أمور مخالفة للشريعة والأصول المقررة فيها كما أومأنا إليه مراراً». **مرآة العقول**، ج 5، ص 192.

الطبيعية التي أودعها في الحياة بشكل مباشر، فلا دخل لأحد من عباده، مهما كانوا قريبين منه، في عملية الإفاضة»[1]

ومن الآيات التي قد يستدل بها على ذلك: قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾[2]، «فهذه الآية واضحة الدلالة على أن اللّه تعالى قد خلق الخلق بيده وهو كناية عن مباشرته للخلق دون وسائط من غيره، لأن من المعلوم تنزهه تعالى عن كل عوارض الجسمية. وهكذا فإنّ ظاهر غير واحد من الآيات القرآنية، أنه تعالى هو الذي يباشر الخلق والرزق وإنزال الغيث وغير ذلك من الظواهر التكوينية، وتجاوز هذه الظاهرة يحتاج إلى دليل مفقود[3].

ولكن ربما يقال: إنّ الآية على عكس المطلوب أدل، فما ترمز إليه عبارة «بيدي» هو وجود الوسائط، وهم يد اللّه تعالى، والتعبير عن الواسطة باليد مألوف في المحاورات العرفية، فيقال: إنّ الجند هم يد الملك التي يبطش بها.

ويمكن التعليق على ذلك: إنّ هذا المعنى لا يصح في المقام، لأن التعبير المذكور إنما جاء عقيب أمره تعالى للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وإباء إبليس عن الانصياع لأمره، فجاءه الرد القاطع لعذره من اللّه تعالى: ما الذي يمنعك من السجود لآدم والحال أني قد خلقته بيدي؟! فلو كان ثمة واسطة في خلقه تعالى لآدم، لكان ذلك ذريعةً لتكبر إبليس واعتراضه على اللّه تعالى، فكأنّ الحق جل وعلا أراد أن يقطع عذر إبليس ويبدد أي سبب ـ ولو كان ضعيفاً وواهياً ـ لتكبره على السجود، فقال له: أنا الذي خلقت آدم بيدي، أي بمباشرة مني. فتأمل.

ثالثاً: إنّ ما دلّ من الأخبار الكثيرة على بطلان تفويض الخلق والرزق إلى الأئمة عليهم السلام يدلّ على بطلان نظرية الوسائط، فإنّ المتأمل في هذه الأخبار وسياقاتها ومناسباتها يلحظ أنها تعكس وجود اتجاه أخذ يتشكل آنذاك في البيئة الشيعية وهو اتجاه يرى أنّ للأئمة عليهم السلام دوراً في الخلق والرزق، ومع ذلك نجد أن جواب الأئمة عليهم السلام كان حاسماً في نفي أي دور لهم في الخلق والرزق، إن كان على نحو التفويض أو مطلقاً، فلو كانوا وسائط الخلق ومجاري الفيض ولا يتنزل خير أو لطف من عالم اللاهوت إلى عالم الطبيعة إلا بواسطتهم فكيف لا يشار إلى ذلك في النصوص الدينية؟! والحال أنها تحدثت عن عالم الملكوت ودور الملائكة في التدبير والإماتة وغيرها، فإذا كانت النصوص القطعية قد بينت وجود عالم وسيط وهو عالم المثال، فلمَ يا ترى تمّ إغفال دور الوسيط الأهم أعني

(1) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، السيد فضل اللّه، ص70 ـ 72.
(2) سورة ص، الآية: 75.
(3) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص70 ـ 72.

العقل وهو الصادر الأول؟ أيعقل أن دوراً تكوينياً بهذه الخطورة والأهميّة تغفله نصوص الكتاب؟!
وهذا التوجيه بعينه يجري في نفي سائر التفسيرات الآتية للولاية التكوينية.

هذا بصرف النظر عن أن بعض الأخبار قد نفت دورهم في ذلك، وأثبتت لهم خصوص استجابة الدعوة أو نحوها.

الأمر الثاني: الولاية التكوينيّة ووساطة الفيض

إنّ كلّ ما تقدم من نقاط كان متمركزاً على فحص نظرية الفيض وفق النظام الطولي وتبيّن أنها محل خلاف وقد خضعت أدلتها للنقاش. ويبقى أنه هل يصح تفسير الولاية التكوينية على ضوء نظرية الفيض أم لا؟

1 ـ الأعلام وتفسير الولاية التكوينية بوساطة الفيض

ولا بأس بداية أن نذكر كلمات بعض الأعلام ممن ذهب إلى تفسير الولاية التكوينية بوساطة الفيض، وهذا ما يظهر من كلام المحقق الأصفهاني، حيث قال رحمه الله: «.. إنّ سلطنته تعالى على خلقه حقيقية لا اعتبارية، وهي الإحاطة الفعليّة الوجودية التي لا زوال لها، لاستحالة استقلال الممكن بالوجود، وكذا ولاية النبي والأئمة (صلوات اللّه عليهم) بمعنى وساطتهم في الفيض وكونهم مجاري فيض الوجود، فإنّ زوالها مستحيل وإلّا لزم أصالة الموجود بالتبع، وكون الممكن الأخس في عرض الممكن الأشرف»[1].

ويقول: «ما ذكرنا يظهر أنّ كيفية ولاية النبي (ص) والأئمة (صلوات اللّه عليهم) وسلطنتهم المعنوية على جميع الموجودات من هذا القبيل، نظراً إلى أنهم وسائط الفيض ومجاريها، وفي رتبة فاعل ما به الوجود لا ما منه الوجود، وبهذا الاعتبار بهم يتحرك المتحركات وتسكن السواكن، فالولاية بهذا المعنى ليست اعتبارية، على حد[2] ولاية اللّه تعالى»[3].

ويقول: «فالولاية حقيقتها كون زمام أمر شيء بيد شخص، من ولي الأمر ويليه، والنبي (ص) والأئمة عليهم السلام لهم الولاية المعنوية والسلطنة الباطنية على جميع الأمور التكوينية والتشريعية، فكما أنّهم مجاري الفيوضات التكوينية كذلك مجاري الفيوضات التشريعية، فهم وسائط التكوين والتشريع، وفي نعوت سيد الأنبياء (ص) (المفوض إليه دين اللّه) إلا أن هذه الولاية غير الولاية الظاهرية التي هي من المناصب المجعولة»[4]

(1) **نهاية الدراية**، ج 1 ص 49.
(2) هذا قيد للنفي لا للمنفي، أي كما أن ولايته تعالى ليست اعتبارية فكذلك ولايتهم عليهم السلام.
(3) **حاشية المكاسب**، ج 1، ص 40.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 379.

وقال السيد الميلاني: «الولاية التكوينية، قسم منها عبارة عن كون الشخص مجرى الفيض إلى الكائنات في الجملة، وهذا ثابت لعموم الأنبياء والأوصياء. وقسم آخر عبارة عن الولاية الكلية التكوينية بحيث يكون مجرى الفيض بالنسبة إلى جميع عالم الإمكان، وهذا ثابت للنبي الأكرم والأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام، والدليل عليه ما ورد متواتراً عن أصحاب هذه الولاية أنفسهم وهم صادقون مصدقون ولا كذب في كلامهم ولا جزاف، وهذا الدليل يتضح لمن يراجع كتب الأحاديث المعتبرة الواردة عن الرسول الأكرم (ص) والأئمة الأطهار ﰈ مضافاً إلى الأدلة العقلية غير القابلة للردّ، المذكورة في محلها، وإنكار هذا المقام نقصٌ من وجهة نظر المذهب الجعفري...كما أنهم ﰈ العلة الغائية من خلق العالم وأن العالم كله مخلوق لأجلهم، فهم مجاري الفيض الإلهي، فعن طريقهم يمرّ فيض الوجود إلى غيرهم بإذن اللّه، وهذا ما يقال له في الاصطلاح بـ «الفاعل الذي به الوجود» وهو غير «الفاعل الذي منه الوجود» الذي هو الخالق والموجد، وليس إلا اللّه تعالى خالق والخلق بيده فحسب»[1]. والظاهر أنه تبع الشيخ الأصفهاني في ذلك.

2 ـ تفسير الولاية على ضوء نظرية الفيض

بالعودة إلى السؤال المطروح أعلاه حول ما إذا كان يمكن تفسير الولاية التكوينية بولاية الفيض، نقول: إنّ هذا مورد إشكال من جهتين:

الجهة الأولى: النقاش المبنائي، وهو ما تقدم حيث عرفت أنّ نظرية الفيض المذكورة غير تامة في نفسها، ولا أقلّ من أنّها محلّ خلاف فلا يستقيم لمن لا يؤمن بها أن يجعلها دليلاً على الولاية التكوينية.

الجهة الثانية: وهي النقاش البنائي، أي لو بنينا على صحة نظرية الفيض، فهل معنى ذلك ثبوت الولاية التكوينية للنبي (ص) والأئمة ﰈ؟

والجواب: إن ثبوت كونهم ﰈ وسائط الفيض، ليس معناه أنهم أولياء عالم التكوين، ولا يلازم ذلك ولا يتضمنه، وبيان ذلك:

أولاً: إنّ معنى أن يكون للشخص ولاية هو أنه مختار وقادر على الفعل والترك، وأنّ إرادته ومشيئته حاضرة فيما يقدم عليه أو يحجم عنه، فإن شاء فعل وإن شاء ترك، والحال أنه وفق نظرية وساطة نور محمد (ص) وآله ﰈ في الفيض: لا مفرّ لهم ﰈ من الفعل ولا مجال أمامهم للامتناع، فهم أوعية الفيض ومجاريه، واختيار اللّه تعالى لهم لذلك يدل بالتأكيد على علو مقامهم وأهليتهم

(1) **علم وجهاد**، حياة آية اللّه السيد محمد هادي الشيرازي، تأليف السيد محمد علي الحسيني الميلاني، ص92 ـ 93.

لهذا الدور، ولكنه لا يدل على ولايتهم بالمعنى المشار إليه للولاية، لأنّ وساطتهم الفيضيّة ليست باختيارهم إنما هم مُعَدّون ومسخرون لذلك، فوجودهم الخاص في عالم الجبروت قد أعدّ بطريقة خاصة ليكونوا واسطة الفيض دون أن يملكوا ردّ ذلك، وتسخيرهم من قبل اللّه تعالى هو كتسخير الملائكة من قبله عزّ وجلّ، وتسخير الملائكة من قبله سبحانه يشبه ـ كما قالوا ـ [1] تسخير القلب للأعضاء والحواس، مع فارق وهو أن الملائكة عالمة بطاعتها وامتثالها بخلاف القلب، باختصار: إنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بلحاظ هذا الوجود الجبروتي فاعل بالتسخير[2]، والفاعل بالتسخير هو من أقسام الفاعل بالجبر.

وتوضيح ذلك يتوقف على ذكر مقدمة، وهي أنّ الفاعل إما فاعل بالاختيار أو بالجبر، ولكل من هذين أقسام عديدة، يقول الملا صدرا (1050هـ): «القادر له أقسام: منها الفاعل بالقصد... ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين، ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين، وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلاً منها فاعليته بالاختيار.. وما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر، وهي أيضاً ثلاثة أقسام: منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق. ومنها: الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول. ومنها: الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمه للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك، فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة

(1) قال الغزالي: «تسخير الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة للّه تعالى، فإنهم مجبولون على الطاعة، لا يستطيعون له خلافاً، بل لا يعصون اللّه ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون. وإنما يفترقان في شيء، وهو أن الملائكة عليهم السلام عالمة بطاعتها وامتثالها، والأجفان تطيع القلب في الانفتاح والانطباق على سبيل التسخير ولا خبر لها من نفسها ومن طاعتها للقلب». **إحياء علوم الدين،** ج 8، ص 9، وتبعه الفيض الكاشاني على ذلك، انظر **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء،** ج 5، ص 9.

(2) يقول العلامة الطباطبائي: «الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعل، فهو فاعل مسخر في فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية، وكالعلل الكونية المسخرة للواجب (تعالى)». **نهاية الحكمة،** ص 244.

لمباديها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضاً للإرادي وأنه يفعل بالمشية والداعية العلمية»[1].

وحيث كان دورهم ﷺ في نظام الخلق من قبيل الفاعل بالتسخير، فهذا لا يعطيهم ولاية من يملك اختيار الفعل أو الترك، لأن المسخَّر لا يملك الخروج عما سُخِّر له، فهم ﷺ بوجودهم مجرى الفيض لا بإرادتهم واختيارهم، ولا يستطيعون حجب هذا الفيض أو منعه أو توجيهه بغير ما أراده المسخِّر.

ولا يجانب الصواب من يقول: إنّ مقامهم هذا الواقع في قوس النزول ـ لو ثبت ـ ليس أشرف مقام لهم، لأنهم فيه في موقع الأوعية المسخَّرة والتي يكون صدور الفعل منها غير منوط باختيارها، بخلاف موقعهم ودورهم في قوس الصعود وهداية الناس وسوقهم إلى الكمال الأعلى، فهذا يكون تحت مشيئتهم واختيارهم ولدورهم وجهدهم في ذلك النصيب الأوفر. إنّ الفاعل بالاختيار أشرف من الفاعل بالتسخير، ألا ترى أنّ الإنسان إذا التزم خطّ طاعة اللّه تعالى كان أشرف من الملك، لأنّ الطاعة صادرة منه باختياره ومع قدرته على الانسياق مع الغريزة، أما الطاعة الصادرة عن الملائكة، فهي صادرة عن فاعل بالتسخير لا يعرف التمرد على اللّه تعالى، ولا ينقاد للغريزة، لعدم وجودها لديه.

ثانياً: لو غضينا الطرف عما تقدم، وأسمينا وساطة الفيض ولايةً تكوينية ولو على قاعدة أنه لا مشاحة في الاصطلاح، بيد أنّ تفسير الولاية التكوينيّة على ضوء نظرية الفيض يتوقف على إثبات أن النفس في هذا العالم الطبيعي تتحد مع النفس في العالم العلوي، ولا يكفي مجرد الاتصال، مع أنّ النفس المتعلقة بهذا البدن هي تجلٍ لتلك الحقيقة، لا أنها نفسها لتأخذ حكمها وتغدو واسطة في الفيض.

وبعبارة أخرى: إنّ مقام الولاية التكوينية الثابت لنبينا محمد (ص) هو أنه مجرى الفيض بوجوده في عالم الجبروت أي هو ثابت للنور المحمدي، وليس ثابتاً له ذلك بوجوده الناسوتي مما هو محل الكلام بل إن ذلك منتف عنه، لأنّ محمداً الإنسان (ص) في نشأته البشرية وهو المولود في زمن ومكان معينين لا يعقل أن يكون هو ذاته واسطة الفيض التي انبثقت منها كل الخلائق منذ نشأة عالم التكوين وإلى يومنا هذا، وعليه، فلكي يصح تصوير ولايته (ص) بوجوده الناسوتي على عالم التكوين وامتلاكه القدرة على الإعجاز[2] استناداً إلى كونه مجرى الفيض لا بدّ من افتراض وجود علاقة ما بين الوجودين أو العالمين المذكورين، والعلاقة لا تخلو من أحد نحوين: الأول:

(1) **الحكمة المتعالية**، ج 4، ص 12.

(2) لقد أرجع بعضهم قدرتهم على الإعجاز إلى وساطتهم في الفيض، راجع: **النور الساطع في العلم الناقع**، ج 1، ص 370.

أن تكون علاقة اتحاد، والثاني: أن تكون علاقة اتصال، فإن كانت علاقة اتحاد بينهما، فهذا وإن كان يعطيه ولاية فيضيّة، أي يجعله واسطة في الفيض، ولكن الاتحاد المذكور بين الوجودين (وجوده الناسوتي ووجوده الجبروتي) مستحيل في نفسه، وإن كانت علاقة اتصال، ـ لا بمعنى الاتصال اللغوي بين ذات وذات فهذا لا يكون إلا بين الأجسام وهو منتف في المقام، بل بمعنى الاتصال الشهودي، الأمر الذي يعطي وجوده الناسوتي شعوراً بوجوده الجبروتي وشهوداً له، ومنشأ هذا الشهود هو أنّ وجوده الناسوتي من تجليات وإشراقات ذاك العقل الأول، ـ فهذا وإن كان ممكناً في نفسه، ولكنه «لا يوجب سريان حكم العقل الأول إلى الجانب الروحي من وجوده الناسوت» في جعله واسطة الفيض[1].

المنشأ الثاني: المسار العرفاني والولاية التكوينية

إنّ المنشأ الثاني للولاية التكوينية والذي يرى أنّها نتيجة لمسار طويل من السير والسلوك إلى اللّه تعالى، يحتاج إلى تبرير وتفسير وبرهان، فما العلاقة بين الصفاء الروحي وبين السلطنة على عالم التكوين؟! ثمة احتمالان في تفسير ذلك:

الأول: أنّ مسار الروحانيّة في بعض مراحله يوجب انعتاق النفس من أسر الجسد وقيوده ما يعطيها قدرة على فعل العجائب والغرائب، والتصرف في الظواهر الكونيّة. وهذا ما لعله يشير إليه كلام ابن سينا الآتي من عدّ ذلك من أسرار أسباب الطبيعة.

الثاني: أنّ المسار المذكور يمنح السالك معرفة خاصة، فتنكشف له أسرار الظواهر الكونية وأسبابها الغيبية، على قاعدة قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[2]، ويغدو قادراً على استخدامها والتصرف فيها وفق عللها، بما يبدو لنا أنه معاجز وخوارق والحال أنه يحركها وفق عللها الغائبة عنا.

وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن ربط الاحتمالين ببعضهما البعض، بدعوى توقف الثاني على الأول، فإنّ انعتاق النفس ووصولها إلى مرحلة التجرد هو من أسباب العلم، وقد يدعى العكس أيضاً، ولكن مع ذلك قد فصلنا بينهما، لأن الانعتاق المذكور قد يحصل عن غير طريق العلم.

الكشف والاستغناء عن التعلم

ونبدأ بمناقشة الاحتمال الثاني، والذي يفترض أنّ ثمّة أسباباً خفية يستطيع الإنسان من خلال

---

(1) كما حقق ذلك (أعني بطلان الاتحاد بين الوجودين، وعدم نفع الاتصال بينهما في إثبات المطلوب) بعض الأجلاء المعاصرين في بحث لطيف ومحكم حول المسألة، وهو الشيخ الأحمدي البهسودي.
(2) سورة البقرة، الآية: 282.

الاطلاع عليها تحريك الكائنات، وتغيير الظواهر والتصرف فيها. وإنّ طريق السلوك العرفاني يكشف لنا علل الظواهر الكونية، ما يمكّن السالك من أن يتصرف فيها من موقع العارف بأسبابها. وفي مقام التعليق على ذلك نقول: لو سلمنا بوجود تلك العلل الخفية، يبقى أنه ما الدليل الذي يدعم فرضيّة أنّ المسار الروحاني للسالك يوجب انكشاف تلك الأسرار والعلوم والمعارف؟ فهذا محل إشكال، بل رفض، إذ كيف وبأي دليل يطلب منّا أن نصدّق أنّ المسار المذكور يكشف أمام بصيرة السالك القوانين الحاكمة على الكون؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يستطيع السلوك أن يوضح لنا الكثير من المجهولات التي لم يصل إليها العقل البشري بالتجربة والملاحظة؟ أو يكتشف لنا أسباب بعض الأمراض المستعصية وما هي العقاقير النافعة لمعالجتها؟ أيستطيع أهل السير والسلوك أن يكتشفوا شيئاً من قوانين الكيمياء والفيزياء والفلك؟! وإذا كان باستطاعتهم فلمَ لم يفعلوا ويخففوا المعاناة التي تواجهها البشريّة جراء الأوبئة والكوارث! إنّ عجزهم عن اكتشاف شيء من ذلك دليل أو مؤشر على أنّ العرفان لا يفتح أمام السالك أبواب المعرفة الكونية بظواهرها وقوانينها.

ونحن لم نعثر على من زعم ذلك، نعم، قد ادعى البعض أنّ السبيل أو أحد السبل إلى معرفة الشريعة وأسرارها هو طريق التقوى والسلوك، «فمن اتقى اللَّه عَرَفه وعرَف شريعته وأحكامها، وعرف الآخرة وأهوالها، وفهم القرآن والحديث من غير درس وتعلم، ويسمون علمهم هذا بالعلم اللدني»[1]، ولكن هذا الادعاء غير صحيح، وهو يفتقر إلى الدليل.

أمّا محاولة التشبث بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ﴾[2] فغير مجدية، لأنّ الآية ونظائرها ليست ظاهرةً في المدّعى، لأنه لو أريد بها أنّ العلم سببه التقوى لكان التعبير المناسب هو أن يقال: «اتقوا اللّه يعلمكم اللّه»، بجزم يعلمكم لكونها جواب الطلب، وحذف الواو منها[3]، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[4]، فإنّه حتّى لو أخذنا بالتفسير القائل: إنّ الفرقان هو الهداية التي يُفَرَّق من خلالها بين الحقّ والباطل، فهذا لا يعني أنّه بالتقوى والمجاهدة يصل المرء إلى حالة يدرك فيها الواقعيات، وتنكشف بها المغيبات، ويعرف أسرار الظواهر الكونية وعللها، وإنّما غاية ما تدلّ عليه الآيتان، أنّ اللّه يسدّد المتقين ويهديهم الصراط السويّ في غمرة التخبّط، وضياع

---

(1) **التفسير الكاشف**، ج 1، ص 450.

(2) سورة البقرة، الآية: 282.

(3) وهذا ما نبّه عليه بعض المفسرين، راجع، **التفسير الكاشف**، ج 1، ص 450. وقال الطباطبائي: «وما قيل: إنّ قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ﴾ يدل على أنّ التقوى سبب للتعليم الإلهي، فيه: أنه وإن كان حقاً يدل عليه الكتاب والسُّنة، لكن هذه الآية بمعزل عن الدلالة عليه لمكان واو العطف، على أن هذا المعنى لا يلائم سياق الآية وارتباط ذيلها بصدرها..». **تفسير الميزان**، ج 2، ص 435.

(4) سورة الأنفال، الآية: 29.

الموازين، وتشابه الأمور وتشاكلها، فالتقوى تساعد على وضوح الرؤية، ولكنّها ليست مصدراً للمعرفة الدينية أو العلمية، أو وسيلة لاكتشاف المغيبات، وهكذا الحال في سائر النصوص، فإنّها لا تخلو من مناقشات تفصيلية مماثلة. نعم يبقى مجال للاستدلال بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[1]، لدلالته على أن الإتيان ناشئ عن علمه بالكتاب، ولكن لنا عدة ملاحظات على ذلك ستأتي لاحقاً.

وعليه، يبقى أمامنا الاحتمال الأوّل، وهو أنّ مسار العرفان يعطي النفس البشرية تأثيراً على عالم التكوين ويمكِّنها من فعل الخوارق، ويمكِّن لهذه النفس أن تزيد من قوة هذا التأثير، من خلال تمكنها من السير أشواطاً في هذا الخط، فإنّ ذلك يزيد من انعتاقها وتحررها من أثقال الجسد المانعة من التصرّف العام في عالم التكوين، وهذا البيان يُستفاد من مجموع كلمات العلامة الطباطبائي، ويمكننا القول إنه يقوم على مقدمتين:

الأولى: إنّ النفس البشرية في حدّ ذاتها قد تمتلك قدرة مؤثرة على عالم التكوين.

الثانية: إنّ هذه القدرة يمكن صقلها بالسير والسلوك وتهذيب النفس.

وكلتا المقدمتين تحتاج إلى دليل يثبتها، فما هو مستند السيد الطباطبائي عليهما؟

أما المقدمة الأولى، فقد أشار إليها في تفسيره، قال تحت عنوان «القرآن يثبت تأثيراً في نفوس الأنبياء في الخوارق»: «جميع الأمور الخارقة للعادة سواء سميت معجزة أو سحراً أو غير ذلك ككرامات الأولياء وسائر الخصال المكتسبة بالارتياضات والمجاهدات جميعها مستندة إلى مبادئ نفسانية ومقتضيات إرادية على ما يشير إليه كلامه سبحانه الا أن كلامه ينص على أن المبدأ الموجود عند الأنبياء والرسل والمؤمنين هو الفائق الغالب على كل سبب وفي كل حال»[2].

وقد استدل على مدعاه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[3]، بتقريب أنّه دلّ على «إناطة إتيان أيّةِ آية من أي رسول بإذن اللّه سبحانه، فبيّن أنّ إتيان الآيات المعجزة من الأنبياء وصدورها عنهم إنما هو لمبدأ مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة متوقف في تأثيره على الإذن»[4]. وكأنّه رحمه الله قد استفاد من الآية المباركة أنّها عندما علّقت إقدام النبي (ص) على الإتيان بالآية المعجزة على الإذن الإلهي له بذلك، فهذا يعني أنّه قادرٌ في نفسه على الإتيان بآية، ولكن لا يحق له الإتيان بها، إلا بعد أن يأذن له اللّه تعالى بذلك.

(1) سورة النمل، الآية: 40.
(2) **الميزان**، ج 1، ص 80.
(3) سورة غافر، الآية 78.
(4) **الميزان**، ج 1، ص 79 ـ 80.

ويلاحظ عليه: أنّ الآية المذكورة لا نرى فيها دلالة على أنّ للنفس الإنسانية هذه القوة التأثيرية القادرة على خرق القوانين، غايته أنه يتوقف إعمالها على الإذن الإلهي، لأنّه لو قبلنا بدلالتها على كون صدور الآية عنه ناشئاً عن قدرة لديه، وذلك بلحاظ أنّ الآية نسبت الفعل إليه «أن يأتي»، فلا نقبل بدلالتها على شموليّة هذه القدرة، وذلك لأنّ محط النظر في الآية إلى أنّ الرسول (ص) لا يستخدم القدرة على الإتيان بالآيات الإعجازية إلا بعد أن يأذن اللّه له بذلك، أما أنّ هذه القدرة ناشئة عن قوة التأثير الذاتية والشاملة لديه أو أنها قدرة جزئية ومعطاة له وفقاً لما تقتضيه مصلحة الرسالة، فهذا ما لا نظر للآية إليه، وإن شئت فقل: هي ساكتة عن بيان ذلك، بل قد يرجح الثاني، استناداً إلى أنّ العديد من الآيات الأخرى قد نفت أن يكون أمر الآيات عند الرسول، أو أن يكون للبشر قدرة على ذلك، ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾،[1] ما يعني أنّ الآيات الإعجازية هي بيد اللّه تعالى لا بيد النبي (ص)، فلو كانت نفسه قادرة على فعل الخوارق فما الموجب لنفي ذلك في العديد من الآيات؟!

أما المقدمة الثانية، فهي مما نقله الشيخ محمد الريشهري عن السيد الطباطبائي، قال الريشهري: «النبوة تعرض منهاجاً لتكامل الإنسان، والتكامل الذي يناله الإنسان بتطبيقه هذا المنهاج حقيقة تمنحه طاقة وقدرة معنوية يغدو معها قادراً على التصرف في عالم الوجود، بما يناسب قدرته وطاقته. من هنا تسمى هذه الحقيقة وهذه القدرة «ولاية تكوينية» أو «ولاية معنوية». وكلّما ازدادت فاعلية ثمرات النبوة في حياة الإنسان ازدادت درجات ولايته التكوينية حتى يصل إلى درجة «الولاية الإلهية الكلية» أي: درجة الإنسان الكامل»[2].

وأضاف الريشهري أن للولاية عند الطباطبائي[3] خمسَ درجات كلها مرتبطة بقدرة النفس وقربها من اللّه تعالى، والدرجات هي:

الدرجة الأولى: «السيطرة على النفس: يكسب الإنسان في هذه الدرجة من التكامل قوة أمام رغباته النفسانية والحيوانية، فيتغلب على نفسه الأمارة، ويسخر ميوله النفسيّة، ويمسك بزمام حكومته على نفسه، ويصبح في آخر المطاف قائداً كفؤاً في نطاق وجوده. وآية الوصول إلى هذه الدرجة من التكامل هي البصيرة. أي: يصبح الإنسان ذا بصيرة نتيجة السيطرة على ميوله ورغباته النفسية، تلك السيطرة التي سماها القرآن الكريم: التقوى. وحينئذ يستطيع في ضوئها أن يرى

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 93.

(2) **القيادة في الإسلام**، ص 74.

(3) خلافت وولايت: **مجلة حسينية الإرشاد**، سنة 1390 هـ نقلاً عن **مجلة «مكتب تشيع»**، العدد 2/ 172 ـ 180، بقلم الأستاذ العلامة الطباطبائي.

الحقائق العقلية كما هي عليه، وأن يميز الحق من الباطل. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[1]، ووعد سبحانه عباده الذين يجاهدون في سبيله بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾[2]».

الدرجة الثانية: «التغلب على الخيال: قوة الوهم والخيال من أعجب القوى البشرية الخارجة عن إرادة الإنسان، بل المسيطرة عليه، من هنا قلما يستطيع الإنسان أن يركز على موضوع معين، مثلاً عند الصلاة تتقاذفه هذه القوة وتميل به يميناً وشمالاً، فلا يحضر قلبه فيها حضوراً تاماً. ويتغلب الإنسان على هذه القوة ـ في الدرجة الثانية من تكامله ـ بواسطة الولاية التكوينية، بعد ذلك كلما اشتاقت الروح إلى العروج نحو معشوقها الحقيقي على أساس فطرتها الإلهية تفقد قوة الخيال قدرتها على العمل، فلا يسعها أن تحول دون عروج العاشق...»

الدرجة الثالثة: «القدرة على القيام بعمل دون الاستعانة بوسيلة مادية: يتمتع الإنسان في الدرجة الثالثة من التكامل بقدرة تمكنه من القيام بأعمال معينة دون الحاجة إلى الوسائل والآلات المادية. أي: تستغني الروح عن أجهزة الجسم في بعض نشاطاتها. على سبيل المثال، يستطيع الإنسان أن يرى الأشياء من غير استعانة بالعين، ويستطيع أن يسمع من غير استعانة بالأذن، أو من غير أن يكون حاضراً حضوراً مادياً، ويتحقق هذا الاستغناء لعدد من اللحظات حيناً، ولعدد من المرات حيناً آخر، وعلى الدوام حيناً ثالثاً، وهو ما يُعرف بالتجرد».

الدرجة الرابعة: «السيطرة التامة على الجسم: يسيطر الإنسان على جسمه سيطرة تامة في الدرجة الرابعة من تكامله. أي: يخضع الجسم لإرادة الإنسان من كل الجهات بحيث يفعل الإنسان الخوارق في حيِّز جسمه».

الدرجة الخامسة: «السيطرة على الكون: في أعلى درجة من درجات التكامل وفي خامس مرتبة من مراتب الولاية التكوينية يتمتع الإنسان بقدرة تجعله يتصرف في الكون ويفعل ما يشاء، مضافاً إلى سيطرته التامة على نطاق وجوده الشخصي. جاء في الحديث النبوي الشريف: إنّ أهل الجنة عندما يدخلونها يؤمر ملك أن يناولهم كتاباً من عند اللّه، فيدخل عليهم بعد أن يستأذن ويسلم عليهم، فيناولهم الكتاب، وفيه: «من الحي القيوم الذي لا يموت إلى الحي القيوم الذي لا يموت. أما بعد فإني أقول للشيء: كن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء: كن فيكون». قال (ص): «فلا يقول أحد من أهل الجنة للشيء: كن إلا ويكون». والإنسان الكامل يتمتع بتلك القدرة في هذا العالم، كما يتمتع أهل الجنة في جنتهم. روي أن اللّه تعالى يخاطب الإنسان

(1) سورة الأنفال، الآية: 29.
(2) سورة العنكبوت، الآية: 69.

قائلا: «يا ابن آدم، أنا حي لا أموت، أطعني فيما أمرتك حتى أجعلك حياً لا تموت. يا ابن آدم، أنا أقول للشيء: كن فيكون، أطعني فيما أمرتك أجعلك تقول للشيء: كن فيكون». ومن هذا السنخ معجزات الأنبياء والأولياء الصالحين وكراماتهم. فقد وهبهم اللّه قدرة وإرادة يستطيعون من خلالهما التصرف في الكون بإذن اللّه، فيقلبون العصا حية تسعى، ويبرئون الأكمه، ويحيون الميت، وهذه القدرة هي نتيجة الائتمار بأمر اللّه، وطي صراط التقرب بالحق، واقتراب الإنسان من مركز القدرة في الكون»[1].

وهذه النظرية قد أوضحها الطباطبائي في تفسير الميزان أيضاً[2]، بنحو مفصل، معتبراً أن «الإرادة إذا شفعت باليقين والإيمان الشديد والإذعان الجازم تفعل أفعالاً لا يقدر عليها الإنسان المتعارف، ولا أنّ الأسباب العادية يسعها أن تهدي إلى ذلك»[3]، ومؤكداً على «أن هذه الأمور جميعاً تتوقف في وقوعها على نوع من انصراف النفس عن الاشتغال بالأمور الخارجة عنها ـ وخاصة اللذائذ الجسمانية ـ وانعطافها إلى نفسها»[4].

وقفة مع دليل هذا الاتجاه

لا كلام لنا فعلياً في الدرجتين الأولى والثانية، أمّا ما ذكره في الدرجة الثالثة من انخلاع الروح عن الجسد[5]، وكذا ما بعدها فهو محلُّ إشكال وكلام، ويعنينا فعلاً التركيز على ما ذكر في الدرجة الخامسة والتي هي مورد البحث، وأقل ما يقال في التعليق على ما ذكر في هذه الدرجة أنه مجرد دعوى ويحتاج إلى دليل إثباتي. وما قد يذكر من دليل لأصحاب هذا الاتجاه هو أحد وجهين:

الوجه الأول: التجربة

أعني تجربة السالكين، حيث يُحكى أنّ بعض العارفين في ذروة رحلته السلوكية أصبح قادراً على فعل الخوارق، وذلك لأنّ الروح إذا تكاملت وسمت فإنها لا تنفلت من قيود الجسد فحسب، بل تتمتع بقدرة استثنائية تمكّنها من التصرف في الكون، كما ذكر الطباطبائي في كلامه الآنف، وعلينا أن لا نستغرب هذا المعنى لمجرد عدم إحاطتنا به أو وصولنا إلى هذا المقام، قال الشيخ أبو

(1) **القيادة في الإسلام**، ص 74 ـ 77.
(2) **تفسير الميزان**، ج 6، ص 178 ـ 188.
(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 181.
(4) المصدر نفسه.
(5) ويسمى بخلع الجسد، قال الميرداماد: «فالإنسان لا يعدّ من الحكماء ما لم تحصل له ملكة خلع البدن، حتّى يصير البدن بالنسبة إليه كقميص يلبسه تارة ويخلعه أُخرى». **الرواشح السماوية**، ص 63، وتحكى قصص كثيرة عن خلع العرفانيين للجسد، راجع: **الروح المجرد**، ص 72، 183.

علي بن سينا (428 هـ): «إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة»[1].

وقال: «ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال إنّ عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تعجل فإنّ لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة»[2].

وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «ولو أنّ البدن المثالي بما فيه من الروح تكاملت ملكاته وتعالت روحياته لغلبت قوته على هذا البدن العنصري وسار أو طار به حيث شاء، كما ربما ينقل مثل ذلك عن بعض المرتاضين من العرفاء الواصلين، وقد قيل لبعضهم: إنه روي: أن عيسى عليه السلام مشى على الماء، فقال: لو كمل يقينه لمشى على الهواء»[3].

أقول: سنعمل بنصيحة ابن سينا في عدم تلقي هذه الدعوى بالإنكار والرفض، ولكن لا يسعنا تلقيها بالتصديق والاعتقاد، بل سنضعها ـ كما تنص نصيحته الأخرى[4] ـ في بقعة الإمكان، إلى أن ينهض بإثباتها أو نفيها ساطع البرهان.

ولكننا نقول: البرهان لا يثبت هذه الدعوى، والتجربة المدعاة لا تثبتها بعرضها العريض، وبيان ذلك: أنه لو صحت القصص التي تنقل في هذا المجال عن قدرات استثنائية لبعض الأشخاص، فيمكن تفسيرها على أساس أن التجربة الروحية في مرحلتها المتقدمة قد يكون لها تأثير كبير على صفاء النفس ولا سيما القوية[5] بما يمكّنها من السيطرة على بعض النفوس الأخرى الضعيفة،

---

(1) **الإشارات والتنبيهات**، ص 373.

(2) المصدر نفسه، ص 387.

(3) **الفردوس الأعلى**، ص 249.

(4) قال: «إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب». **الإشارات والتنبيهات**، ص 391.

(5) قال ابن سينا: «.. فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن أن يتعدى من قواها الخاصة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها». **الإشارات**=

والقيام ببعض الأعمال الاستثنائية والخارقة للعادة. بيد أنّ هذا كله مما لا علاقة له بالولاية التكوينية المبحوث عنها والتي هي ـ حسب الفرض ـ مقام معنوي يصله أولياء اللّه تعالى، وإنما هو من النتائج الطبيعية للرياضة القائمة على بعض الأسس والمعتمدة على بعض الأسباب ولا علاقة للأمر بدين المرتاض ولا مقامه الرفيع عند اللّه تعالى، فبعض مرتاضي أهل الشرك من الهنود أو غيرهم قد يفعلون مثل ذلك، وهذا ما يعترف به الطباطبائي[1]، فهذه الأعمال مما يتساوى في القدرة عليها المؤمن والمشرك. هذا لو ثبت وصحّ وجود هذه القدرة لدى هؤلاء والتي تمكنهم من فعل كل ما يطلب منهم، فإن لدينا شكاً كبيراً في ذلك، بدليل عجزهم عندما يطلب منهم بعض الأفعال، من قتل عدو أو صد شرّه عن الأمة أو دفع غائلة وباء أو كارثة طبيعية أو ما إلى ذلك.

الوجه الثاني: الأخبار:

الخبر الأول: «أطعني تكن مثلي أقول للشيء: كن فيكون، وتقول له: كن فيكون».

ولنا تعليقان على هذا الحديث:

أولاً: الحديث مصدراً وسنداً:

لم نجد لهذا الحديث أصلاً في المصادر الحديثية لدى الفريقين، ولم يذكر المستدلون به من أين أخذوه؟ وإنما عثرنا عليه في بعض الكتب المتأخرة التي لا قيمة علمية لها في مجال الحديث، ونشير إلى أقدم كتابين أوردا هذا النص ولو بتفاوت بسيط:

الأول: كتاب مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي من علماء القرن التاسع، قال: «هذا ما ورد في الحديث القدسي عن الرب العلي أنه يقول: عبدي أطعني أجعلك مثلي: أنا حي لا أموت، أجعلك حياً لا تموت، أنا غني لا أفتقر أجعلك غنياً لا تفتقر، أنا مهما أشأ يكن أجعلك مهما تشأ يكن»، وأضاف: «ومنه (من الحديث القدسي): «أنّ للّه عباداً أطاعوه فيما أراد فأطاعهم فيما أرادوا يقولون للشيء كن فيكون»[2].

= **والتنبيهات**، ص 388. ثم أشار في كلام آخر إلى أن هذه القوة في النفس إما أن تكون بحسب طبعها أو أنها مكتسبة، قال: «هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء اللّه الأبرار». المصدر نفسه، ص 389.

(1) **تفسير الميزان**، ج 6، ص 182.

(2) **مشارق أنوار اليقين**، ص 100. وقد نقل عنه الشيخ الحر العاملي **في الجواهر السنيّة**، ص 361، مع أنّ له موقفاً من كتاب البرسي المشار إليه، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق، وقلنا إنه رفض النقل منه في موسوعته الشهيرة «**وسائل الشيعة**»، فراجع. قد لاحظنا أيضاً أن العلامة المجلسي لم ينقل هذا الحديث في موسوعته «**بحار الأنوار**».

وطبيعي أن هذا المصدر لا يعول عليه ـ كما أوضحنا سابقاً ـ ولا سيما أنّ الحديث مرسل، هذا عند الشيعة، وأما في الإطار السُّني، فقد أجاب عدد من شيوخ المدرسة السلفيّة عن سؤال موجه إليهم بشأن هذا الحديث، فقالوا: «هذا الحديث لم نعثر عليه في شيء من كتب السُّنة..»[1].

الثاني: الفتوحات المكية لابن عربي، عن النبي (ص)، وجاء فيه أنّ ملكاً يأتي أهل الجنة حاملاً إليهم كتاباً من اللّه تعالى، وفيه: «من الحي القيوم الذي لا يموت إلى الحي القيوم الذي لا يموت، أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك تقول للشيء كن فيكون، فقال (ص) فلا يقول أحد من أهل الجنة للشيء كن إلا ويكون»[2].

وطبيعي أنّ كتاب الفتوحات ليس كتاباً حديثياً فلا يمكننا التعويل على أحاديثه التي لا نجد لها مصدراً، بالأخص أنه قد أورد الحديث مرسلاً، وقد أشرنا سابقاً إلى وجود ظاهرة في كتب العرفان والتصوف ونحوها وهي اشتمالها على أحاديث لا أصل لها.

ثم إنّ الحديث قد تردد بعد ذلك في كلمات الفلاسفة والعرفاء[3]، وهذا الانتشار ليس بذي قيمة، فقد وثق القوم بأمثال ابن عربي والبرسي فنقلوا عنهما.

ثانياً: الإشكال على مضمون الحديث.

ثم إنه لو تجاوزنا معضلة وهن الحديث من حيث المصدر والسند، فإنّ مضمونه ـ طبقاً لما جاء في رواية البرسي ـ مثار إشكال، ولا مجال للأخذ به على ظاهره، لمنافاته للقرآن الكريم، ولما قام عليه البرهان، عنيت بذلك ضمانه للعبد المطيع أن يصبح مماثلاً للّه تعالى في الغنى، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[4]، مما دلّ على ملازمة الفقر للإنسان، وكذلك ضمانه ـ أي الحديث ـ انتفاء الموت عن العبد ومماثلته للّه تعالى في الحياة الدائمة، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[5].

نعم يمكن تصحيح ما تضمنه الحديث بافتراض أنه غير ناظر إلى عالم الدنيا بل إلى عالم الآخرة، كما تنبه إليه بعض العلماء الأجلاء[6]. وهذا الحمل ينسجم بوضوح مع حديث الفتوحات

---

(1) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 4، ص 372.

(2) **الفتوحات المكية**، ج 3، ص 295.

(3) **الحكمة المتعالية**، ج 8، ص 10، و9، ص 140، **وشرح الأسماء الحسنى** للملا هادي السبزواري، ج 2، ص 80، **ومصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، للإمام الخميني، ص 53،

(4) سورة فاطر، الآية: 15.

(5) سورة الزمر، الآية: 30.

(6) قال الشيخ محمد جواد مغنية: «كنت من قبل في شكٍ من حديثين ترددا كثيراً على سمعي، أولهما هذا الحديث القدسي: «يا عبدي أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون». وثانيهما هذا الحديث النبوي: «إنّ للّه عباداً إذا أرادوا أراد». شككت في سند هذين الحديثين، لأني لم أجد لهما أي أثر في هذه الحياة.. ثم أدركت، وأنا أفسر آي الذكر الحكيم أن موضوع الحديثين الآخرة لا الدنيا، فزال الشك،=

المكية، فإنه صريح في النظر إلى عالم الآخرة وأهل الجنة. وكذلك حديث «مشارق أنوار اليقين» فإنّ سياقه يشهد بالنظر إلى عالم الآخرة، حيث إنّ المتأمل في الحديث يجده قد جعل المماثلة بين اللّه والعبد في حال إطاعته لمولاه في ثلاثة أمور: أولها: «أنا حي لا أموت، أجعلك حياً لا تموت»، وثانيها: «أنا غني لا أفتقر أجعلك غنياً لا تفتقر»، وثالثها: «أنا مهما أشأ يكن أجعلك مهما تشأ يكن»، ومن الواضح أن المماثلة في الأولين لا تفهم ولا تعقل إلا بلحاظ عالم الآخرة، فالآخرة هي دار الحياة التي لا موت فيها للعباد، أما الدنيا فهي دار كتب على أهلها الموت، والآخرة هي دار الغنى التي لا فقر فيها، وأمّا الدنيا فهي دار الفقر والفقراء، وإذا كان الموضعان المذكوران ناظرين إلى عالم الآخرة فيكون الحال في الموضع الثالث كذلك، أي ناظراً إلى الدار الآخرة، حيث إنّه في تلك الدار يتحقق مطلوب العبد ومراده، فما أحبه كان، والمماثلة مع اللّه تعالى في هذا الجانب معقولة.

وثمة اعتراض آخر سجله البعض على الحديث، وهو أنّ «معناه يدلّ على أنه موضوع، إذ إنه يُنزِّل العبد المخلوق الضعيف منزلة الخالق القوي سبحانه، أو يجعله شريكاً له، تعالى اللّه عن أن يكون له شريك في ملكه، واعتقاده شرك وكفر؛ لأنّ اللّه سبحانه هو الذي يقول للشيء كن، فيكون، كما في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]»[2].

ولكن هذا الاعتراض يمكن دفعه بأنّ اللّه تعالى إذا أراد تنزيل العبد منزلته تعالى في بعض القدرات فلا يمنعه مانع من ذلك، فهو صاحب الولاية وله الملك، ومن تجليات قدرته ومقتضيات توحيده الإقرار أن له أن يمنح عبداً من عبيده بعض قدراته.

الخبر الثاني: روي أنه قيل لرسول اللّه (ص) «أنّ عيسى عليه السلام كان يمشى على الماء فقال (ص): لو زاد يقينه لمشى على الهواء»[3]. قال السيد الطباطبائي: إنّ الحديث «يومئ إلى أنّ الامر يدور مدار اليقين باللّه سبحانه وإمحاء الأسباب الكونية عن الاستقلال في التأثير، فإلى أي مبلغ بلغ ركون الإنسان إلى القدرة المطلقة الإلهية انقادت له الأشياء على قدره»[4]، واعتبر الشهيد مطهري الخبر المذكور أحد الشواهد النقلية على «أن بمقدور الإنسان بعد أن يحصل على ذلك العلم والإيمان أن يفعل ما يريد.. فإذا ما حصلنا على هذا اليقين والإيمان وتوفرنا عليهما بطريقٍ ما وشئنا ـ ونحن

= وأيقنت أنّ كلاً من الحديث القدسي والنبوي هو تفسير وبيان لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي رَوۡضَاتِ ٱلۡجَنَّاتِۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [الشورى: 22] ونحوه من الآيات». **التفسير الكاشف**، ج 6، ص 521.

(1) سورة يس، الآية: 82.

(2) **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج 4، ص 372.

(3) **مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة**، ص 177. أورده في باب اليقين، وعنه **بحار الأنوار**، ج 67، ص 179.

(4) **تفسير الميزان**، ج 6، ص 187.

الجالسين هنا ـ أن نقفز نحو الأعلى سيكون بمقدورنا ذلك حقاً، بيد أن المشكلة أن هذا الإيمان واليقين لا يتوفران فينا»[1]. باختصار: إن الحديث دلّ على أن قدرة التصرف في عالم التكوين لدى الإنسان تابعة لمستوى درجة اليقين لديه.

والحقيقة أن هذا الحديث من أقوى الأخبار دلالة على المدعى، بيد أنّه لا يصلح للإثبات، فهو واهٍ جداً لا لإرساله فحسب، بل لأنّ مصدره وهو كتاب «مصباح الشريعة» لا يُعوّل عليه، كما أسلفنا.

الخبر الثالث: ما رواه الصدوق بسند معتبر عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «ما ضعف بدن عما قويت عليه النية»[2].

قال السيد الطباطبائي: «أثرُ الرياضة أنْ تحصل للنفس حالة العلم بأنّ المطلوب مقدور لها، فإذا صحّت الرياضة وتمّت صارت بحيث لو أرادت المطلوب مطلقاً أو أراده على شرائط خاصة ـ كإحضار الروح للصبي غير المراهق في المرآة ـ حصل المطلوب»، ثم استدل بالحديث المذكور معتبراً أنه «من أجمع القول في هذا الشأن»[3].

هذا ولكن الحديث ـ بحسب الظاهر ـ لا علاقة له بالاقتدار التكويني الخارق للقوانين والعادات، فهو منصرف عن ذلك، وناظر إلى الأعمال الروحيّة أو الفكريّة أو الجسمانيّة مما يكون للإنسان قدرة عليها، فضعفه عن الإتيان بهذه الأعمال مرده إلى ضعف نيته وعزيمته، باختصار: إنّ الأعمال مهما كانت شاقة وعسيرة لكن من الممكن للإنسان بالعزيمة والتصميم أن يأتي بها، وإنما الذي يعجزه عنها هو وهن عزيمته، بسبب الكسل أو التراخي وما إلى ذلك، قال الفيض الكاشاني: «معنى الحديث إن من عزم على عمل من الأعمال وأقبل عليه بتمام همته وكنه عزيمته من غير توان ولا فتور قوى اللّه بدنه على الإتيان به على سهولة ويسر وأعانه عليه وإن كان مما شق عليه لولا تلك العزيمة»[4].

الخبر الرابع: ما روي عن النبي (ص): «إنما الأعمال بالنيات». وقد استدل به العلامة الطباطبائي في المقام، معتبراً أنه من الأخبار المتواترة[5]، ومراده «أن أي فعل يتوفر الإنسان على نيته فهو يتوفر أيضاً على القدرة على ذلك الفعل»[6].

---

(1) **النبوة**، ص 246. وذكر الشهيد مطهري ذلك في سياق عرض نظرية أستاذه السيد الطباطبائي، المصدر نفسه، ص 247.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 400، و**الأمالي**، ص 408.

(3) **تفسير الميزان**، ج 6، ص 187.

(4) **الوافي**، ج 4، ص 371.

(5) **تفسير الميزان**، ج 6، ص 187.

(6) كما ذكر ذلك الشهيد مطهري في تقريب كلام الطباطبائي وكيفية استدلاله بالحديث المذكور، انظر: **النبوة**، ص 248.

ويلاحظ عليه: إنّ دعوى تواتر الخبر محل إشكال بل منع[1]، بل إن صحته محل إشكال، نعم قد يحصل الوثوق بصدوره بسبب تضافر نقله، وروايته من طرق الفريقين، واعتضاده بغيره، لكن بصرف النظر عن ذلك، فإنّ الحديث حتى لو ثبت تواتره، فلا يصح الاستدلال به في المقام، لأنه لا علاقة له بمحل الكلام، بل هو غريب عن ذلك، ولا سيما بقرينة ما جاء في تتمته، من قوله (ص): «وإنما لكل امرئ، ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»، كما جاء في صحيح البخاري[2]، أو قوله (ص): «ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند اللّه، فقد وقع أجره على اللّه، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالاً لم يكن له إلا ما نوى»، كما جاء في الأمالي للطوسي[3]. إنّ هذه التتمة توضح بشكل لا لبس فيه أن نظر الحديث إلى بيان مسألة مهمة، وهي توقف قبول الأعمال على نية الإخلاص للّه تعالى، ولا نظر له لا من قريب ولا من بعيد إلى أن الإنسان يتسنى له القيام بأي عمل إذا كانت لديه نيّة وعزيمة.

والإنصاف أنّ استشهاد السيد الطباطبائي بهذا الحديث وما سبقه في المقام لا يخلو من غرابة.

المنشأ الثالث: كونهم العلّة الغائية[4]

يذكر العلماء أن النبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) هم العلة الغائية للخلق والإفاضة، وهذا المقام

---

(1) لم نجد الخبر في مصادر الشيعة إلا عند الشيخ الطوسي، فقد رواه مرسلاً في **تهذيب الأحكام**، ج 1، ص 83، وج 4، ص 186. ورواه مسنداً **في الأمالي** ص 618، لكنّ سنده ضعيف، وكذلك رواه المفيد مرسلاً، **في الفصول المختارة**، ص 191، نعم هو مروي عند السُّنة مسنداً في بعض صحاحهم، انظر: **صحيح البخاري**، ج 1، ص 2، **وسنن ابن ماجة**، ج 2، ص 1413، **وسنن أبي داود**، ج 1، ص 490، وسنده عندهم يلتقي في عدد من الرواة، وعليه فمن أين تصح دعوى التواتر؟! وقد نفى تواتره بعض أعلام السُّنة، قال الشيخ الكتاني: تعليقاً على الحديث: «جعله بعضهم مثالاً للمتواتر ورده ابن الصلاح في مقدمة علوم الحديث له، فقال: وحديث الأعمال بالنيات ليس من ذلك السبيل أي سبيل المتواتر وأن نقله عدد المتواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط إسناده ولم يوجد في أوائله على ما سبق ذكره اه. وفي التقريب للنووي ما نصه: وحديث من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار متواتر لا حديث إنما الأعمال بالنيات اه. أي فليس بمتواتر لأن شرطه وجود عدة التواتر في جميع طبقاته بأن يرويه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جمع كذلك إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه (ص) وليس ذلك بموجود هنا إلا أن يراد التواتر المعنوي فيصح لأنه متواتر معنى لكونه ورد في طلب النية في العمل أحاديث كثيرة كما يأتي. وقال المنذري في الترغيب: زعم بعض المتأخرين أن هذا الحديث بلغ مبلغ التواتر وليس كذلك»، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 25.

(2) **صحيح البخاري**، ج 1، ص 2.

(3) **الأمالي**، ص 618.

(4) العلل أربعة، وهي: «العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية، وبالنسبة لعالم التكوين فإنّ علته الفاعلية منحصرة باللّه تعالى، ومن زعم أن النبي (ص) أو الأئمة (عليهم السلام) هم الخالق والفاعل لهذا الكون فهو من أوضح الغلاة». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 76. وقد سئل بعض الفقهاء: «هل يجوز =

يجعلهم في رتبة من لأجله الوجود. بينما كونهم مجاري الفيض يجعلهم في رتبة من به الوجود، ويظهر من بعض الكلمات الربط بين هذا المقام (عليتهم الغائية) وبين مقام الولاية التكوينية، إما بجعل هذا المقام منشأً للولاية التكوينية أو جعله تفسيراً لها. ولو ثبت هذا المقام لهم، فإنّنا نرجح كونه منشأً للولاية التكوينية، وهذا أقرب من اعتباره تفسيراً لها، ولهذا أدرجناه في المناشئ.

1 ـ هل يصلح هذا المقام دليلاً على الولاية التكوينية؟

ويظهر من بعض الأعلام جعل هذا المقام أعني عليتهم الغائية دليلاً على ولايتهم التكوينية يقول السيد الخوئي: «فالظاهر أنّه لا شبهة في ولايتهم على المخلوق بأجمعهم، كما يظهر من الأخبار، لكونهم واسطة في الإيجاد، وبهم الوجود، وهم السبب في الخلق، إذ لولاهم لما خلق الناس كلهم، وإنما خلقوا لأجلهم، وبهم وجودهم، وهم الواسطة في الإفاضة، بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخالق. فهذه الولاية نحو ولاية اللّه تعالى على الخلق ولاية إيجادية، وإن كانت هي ضعيفة بالنسبة إلى ولاية اللّه تعالى على الخلق»[1].

وكلامه أقرب إلى الاستدلال على الولاية التكوينية منه إلى تفسيرها وتعريفها، وهو يستدل عليها بمجموع أمرين: أحدهما: أنهم وسائط الفيض، وهذا ما أسلفنا الحديث عنه في التفسير السابق، والثاني: أنهم غاية الخلق. فلولاهم لما وجد الخلق، ولولا بقاؤهم لما بقي، وذلك لأن «مقتضى قاعدة العلية والمعلولية عدم بقاء سائر الأكوان بفرض عدم بقاء الغاية المقصودة من وجودها، ولذا ورد في غير واحد من الأخبار: أنّ الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت، أي لانخسفت»[2]، ونحوه كلام غيره[3].

=الاعتقاد بأنّ النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام هم العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية لجميع الخلائق؟ وهل يجوز إطلاق هذه الألفاظ عليهم؟ وما حكم من يعتقد بذلك؟ فأجاب:

هم الوسائط في الفيض للمتوسلين بهم كما قال اللّه تعالى ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: 35]، وهم العلة الغائية بما أنّهم في أعلى درجات العبادة الّتي هي غاية الخلقة، كما قال اللّه تعالى ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

إطلاق جميع هذه الألفاظ غير صحيح والصحيح إطلاق ما ذكرنا.

من يعتقد بذلك يدخل في قسم الغلاة، واللّه العالم». **صراط النجاة**، ج 5، ص 292. وفي إجابة على سؤال آخر عن هذا الاعتقاد، قال: «إن خلق الدنيا ومن فيها، وكذا خلق الآخرة، ومن فيها، وما فيها كله من فعل اللّه عز وجل ومشيئته»، لكنه أقر بأنهم «علة غائية لخلق العباد». **صراط النجاة**، ج 3، ص 437.

نعم ذهبت بعض الفرق (الشيخية) إلى أن الأئمة عليهم السلام هم العلل الأربع، راجع الملحق آخر الكتاب.

(1) **مصباح الفقاهة**، ج 3، ص 279.

(2) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ج 2، ص 386.

(3) وقال الشيخ منتظري: «إنّ النبي (ص) والأئمة الطاهرين عليهم السلام خلاصة العالم وثمرته في قوس الصعود=

وملاحظتنا هنا: أنه لا وجه للاستدلال بما دلّ على كونهم العلة الغائية، لإثبات ولايتهم التكوينية، تماماً كما لم يصح الاستدلال عليها بوساطتهم في الفيض، فهذا مقام وذاك مقام آخر، ودليل أحدهما لا يصلح مستنداً للآخر. يقول السيد كاظم الحائري تعليقاً على الخبرين الآتيين ونظائرهما من الأخبار الدالة على خلق الكون لأجلهم عليهم السلام بأنّ المعنى الذي يُستفاد منها لا علاقة له بالولاية التكوينية، «فافتراض أنّهم ـ سلام اللّه عليهم ـ هم الذين يباشرون العمل الذي يفترض مباشرته من قبل اللّه تبارك وتعالى شيء، وافتراض أن اللّه تعالى هو الذي يديم العالم ويدير الأمور ببركتهم ـ سلام اللّه عليهم ـ شيء آخر، وهذه الروايات إنما دلّت على المفهوم الثاني ولم تدل على المفهوم الأول، فالاستدلال بها على مبدأ الولاية التكوينية بالمعنى الأول خلط بين المفهومين»[1].

ثمّ إنه وفي حين يظهر من كلمات جمع من الأعلام ثبوت هذا المقام لهم عليهم السلام، أعني كونهم علة غائية للخلق، فإنّ الذي يظهر من السيد المرتضى أنه ينكر أن يكون أحد من الإمامية قال بذلك، وإنما قال به الغلاة، قال: «فأما ما حكاه (يقصد القاضي عبد الجبار) عن بعضهم من أنه «لولا الإمام لما قامت السماوات والأرض ولا صح من العبد الفعل»، فليس نعرفه قولاً لأحد من الإمامية تقدم ولا تأخر»[2]. ثم يقول، نعم، هذا قول لبعض الغلاة، ولا ينبغي للعالم أن يلصق بالشيعة قولاً لغيرهم، «فإنّ فضلاء أهل العلم يرغبون عن أن يحكوا عن أهل المذاهب إلا ما يعترفون به، وهو موجود في كتبهم الظاهرة المشهورة»[3]. ومن المحتمل أن يكون نظر المرتضى إلى نفي كونهم عليهم السلام مما به الوجود لا ما لأجله الوجود.

2 ـ دليل هذا المقام

ثم بصرف النظر عما تقدم، فهل يتم الدليل على علتهم الغائية؟

إنه يمكن أن يستدل لإثبات هذا المعنى:

أولاً: بما ورد في الأخبار، ويمكن ذكر خبرين في هذا المجال:

= وعلّته الغائية. والعلة الغائية إحدى العلل. فمثل عالم الطبيعة بمراحله كمثل أشجار مثمرة غرسها غارسها وسقاها وربّاها لتثمر له أثماراً حلوة جيّدة. فالثمرة العالية غاية وجود الشجرة ومن عللها. فالنبي الأكرم والأئمة المعصومون ثمرة العالم في قوس الصعود وغايته، وان كان غاية الغايات هو اللّه تعالى بذاته المقدسة، كما حقق في محله». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 76. ولكن ملاحظة كلامه ترجح كونه في مقام الاستدلال لا التفسير، وعليه فلا نستطيع عدّه من القائلين بهذا الوجه.

(1) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 153.

(2) **الشافي في الإمامة**، ج 1، ص 42.

(3) المصدر نفسه.

الخبر الأول: وهو حديث: «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها»، واستدل به غير واحد من الأعلام[1].

وقد يدعى تواتر هذا المعنى أو صحة الأخبار المتضمنة له، والواقع أن الخبر مروي في عدة مصادر، وقد عقد الكليني في الكافي باباً خاصاً تحت عنوان: «بَابُ أَنَّ الأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ»[2]، وروى فيه ثلاثة عشر حديثاً، تضمّنت ثلاثة أحاديث منها[3] التعبير المذكور أعلاه، وهو «لو بقيت دون حجة لساخت»، وتضمن حديث رابع تعبير: «لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِه»[4]، وهذه الأحاديث الأربعة ضعيفة السند، وقد لاحظنا وجود تعبير «لساخت» في روايات أخرى في غير الكافي[5] وهي لا تصح سنداً أيضاً. وأمّا بقية الأحاديث التي رويت في الباب المذكور من الكافي فهي تنصُّ على عدم بقاء الأرض بدون حجة، ومعظمها محتفّة بقرائن تفسر سرَّ عدم بقائها بتفسير مغاير لما تضمنته الأحاديث المذكورة، والتفسير هو إمّا أنّ الحجة أو الإمام هو سبب هداية الناس، «إِمَامٌ يُهْتَدَى بِه إِلَى اللَّه»[6]، أو أنه الذي يفرِّق بين الحق والباطل، «لَوْلاَ ذَلِكَ لَمْ يُعْرَفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ»[7]، أو أنه الذي «يُعَرِّفُ الْحَلالَ والْحَرَامَ ويَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّه»[8]، أو الذي يصحح الانحرافات الدينية «إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وإِنْ نَقَصُوا شَيْئاً أَتَمَّه لَهُمْ»[9]، أو الذي ينهض بوظيفة العدل، فـ«إِنَّ اللَّه أَجَلُّ وأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتْرُكَ الأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَادِلٍ»[10]، وهذه التعابير المحتفة بالأخبار لا تعطي الحجة دوراً تكوينياً في الخلق والرزق أو نحو ذلك، كما لا يخفى، وإنما تعطيه وظيفة في الهداية وبسط العدل وما إلى ذلك، وربما تصلح قرينة لتعيين المراد بفعل «ساخت» في الأخبار الأخرى، بأن يراد منه المعنى المجازي، أي غاصت وغرقت بأهلها اجتماعياً

(1) منهم الأصفهاني، **نهاية الدراية**، ج 2، ص 386 ـ 387. ومنهم السيد الخوئي، **مصباح الفقاهة**، ج 3، ص 279. والسيد الحائري، والشيخ السبحاني في **كليات في علم الرجال**، ص 421، والسيد الحائري في **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 152 ـ 153.

(2) **الكافي**، ج 1، ص 178.

(3) وهي الأحاديث: 10 و11، و13.

(4) كما جاء في الحديث الثاني عشر.

(5) هذا مروي عن غير واحد من الأئمة عليهم السلام، ورواه عن أبي جعفر عليه السلام في دلائل الإمامة، ص 436، ورواه المجلسي عن الإمام الصادق عليه السلام، في خبر، راجع: **بحار الأنوار**، ج 57، ص 213.

(6) كما جاء في الخبر الثامن من الباب.

(7) كما جاء في الحديث الخامس من الباب.

(8) كما جاء في الحديث الثالث.

(9) كما جاء في الحديث الثاني من الباب.

(10) كما جاء في الحديث السادس من الباب.

وأخلاقياً واقتصادياً وسياسياً بسبب انتشار الظلم والضلال والباطل[1]، وهذا الحمل تساعد عليه عبارة «لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِه».

ونشير هنا إلى أنّ الأخبار التي تضمنت تعبير «لساخت» لو كانت صحيحة السند، فهي لا تدل على أنّهم وسائط الفيض، وإنما يظهر منها أنّ مرد ذلك إلى كونهم غاية الخلق وفق ما تمت الإشارة إليه، وهذا المعنى يمكن القبول به وفق تفسير آتٍ، ولا ينحصر وجهه بهذا الحديث لتواجهنا معضلة نهوضه لإثبات ذلك، وإنما يمكن توجيهه بطريقة أخرى نستقيها من القرآن الكريم.

الخبر الثاني: حديث «لولاك لما خلقت الأفلاك».

وقد أرسله غير واحد من الأعلام، ومنهم الشيخ محمد تقي المجلسي في روضة المتقين[2]، والفيض الكاشاني[3]، وغيرهما.

ويلاحظ عليه: أنّه حديث ضعيف السند، والظاهر أنّ مصدره سني، وقد رماه أهل السُّنة أنفسهم بالوضع[4]. أجل، صحّح بعضهم معناه، قال الملا علي القاري: «لكن معناه صحيح، فقد روى الديلمي عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «أتاني جبريل فقال: يا محمد لولاك ما خلقت الجنة، ولولاك ما خلقت النار»، وفي رواية ابن عساكر لولاك ما خلقت الدنيا»[5].

3 ـ التفسير الأقرب لعلتهم الغائية

ويمكننا تقديم تفسير مقبول ويعضده الدليل لكونهم عليهم السلام العلة الغائية، وخلاصته: أنّ اللّه تعالى إنما خلق بني الإنسان على هذه الأرض لغاية سامية، وهي إقامة المشروع الإلهي على وجه الأرض والمتمثل في بناء المجتمع الصالح وإعمار الأرض وصولاً إلى الحياة المعنوية التي تنتهي بالعروج إلى اللّه تعالى ولقائه في الحياة الأبدية، والإنسان بكل أفراده هو خليفة اللّه على الأرض وهو المعني بأن يعمل ـ باختياره وإرادته ـ للوصول إلى هذه الغاية،

(1) وبعد أن ذكرنا هذا التفسير لاحظت أن بعض الأعلام قد تنبه له، يقول الشيخ أبو الحسن الشعراني: «أنكر السيد المرتضى رضي الله عنه في الشافي أن يكون مذهب الإمامية زوال الأرض وهلاكها تكويناً أما قولهم: «لولا الحجة لساخت الأرض»، فإن ثبت صدوره من الإمام المعصوم كان المراد الفتنة والضلال وهلاك الناس بزوال الأمن والسعادة، لأن عدم وجود الإمام العادل المتصرّف إما أن يكون بعدم وجود أمير مطلقاً وفساد ظاهر، وإما بوجود جائر أو جاهل وهو مثله». انظر حاشيته على **شرح أصول الكافي**، للمازندراني، ج 5، ص 126.

(2) **روضة المتقين**، ج 1، ص 60.

(3) **الوافي**، ج 1، ص 51.

(4) **تذكرة الموضوعات**، ص 86، **وكشف الخفاء**، ج 2، ص 164.

(5) **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ص 288.

ولكنْ من المعلوم أنّه بحاجة إلى هداية تأخذ بيده وترشده، وقد هيّأ اللّه تعالى الأنبياء عليهم السلام وعلى رأسهم سيدنا محمد (ص) وكذا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ليكونوا الأدلاء على اللّه وسفن الهداية التي توصل الناس إلى تلك الغاية السامية، ولذا لن يتاح لهذا المشروع الإلهي أن يصل إلى غايته المنشودة إلا بفضل جهودهم عليهم السلام وتضحياتهم وبركتهم المعنوية، وعليه، يصح القول إنّ الإنسان الكامل هو غاية الخلق، كما قال سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]، ومعلوم أنهم عليهم السلام أكمل بني الإنسان طراً وخلاصة الخلق معرفةً باللّه وورعاً وأرفعهم تقى وسمواً، وفي الوقت عينه هم سفن الهداية وبجهودهم وإرشاداتهم يصل من يصل إلى كماله، ويعرف الحق من الباطل، ولذا صح أن يعبّر عنهم بأنهم غاية الخلق. ففي معتبرة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّه لَمْ يَدَعِ الأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ ولَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرَفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ»[3].

وغنيٌ عن القول أنّ وجود غاية للخلق لا تعني حاجة لدى الخالق تعالى دفعته إلى ذلك، وإنما الغرض هو إفساح المجال أمام المخلوق ليسير في خط التكامل.

وختاماً أكرر القول: إنّ هذا المعنى الذي أشرنا إليه يدلّ على مقامهم الرفيع عند الحق جل وعلا حيث غدوا زبدة البشر في الكمالات الروحيّة والمعنوية، لكن ذلك لا يعطيهم ولاية، فأين الولاية في افتراض أن الكون خلق لأجلهم؟! إنّ كونهم علّة غائيّة، لا يتطابق ولا يتلازم ولا يتضمن كونهم أصحاب ولاية تكوينية، نعم، لو أريد التعبير عن هذا بذاك اصطلاحاً، (أي التعبير كونهم علة للخلق بالولاية التكوينيّة) فلا مشاحة في الاصطلاح مع أنه فيما يبدو تعبير واصطلاح غير موفق.

المقام الثاني: أدلة الولاية التكوينية

ذكرنا في مستهل بحث الولاية التكوينية أن التفسير الأقرب لها هو تفسيرها بسلطة تكوينية على عالم الإمكان، وفي هذا المقام سوف نتناول بالبحث والدراسة هذا التفسير. وهذه الولاية لها مستويان: الأول: الولاية المعنوية في طريق الهداية، والثاني: ولاية التصرّف، وسوف نعتمد في تسميتهما مصطلح مستويي الولاية التكوينية، لأننا لا نجدهما تفسيرين متقابلين، إذ لا تنافي بينهما، فهما غصنان من ولاية التصرف على عالم الإمكان، غاية الأمر أنّ أحدهما خاص، والآخر عام،

(1) سورة الذاريات، الآية: 56.
(2) سورة البقرة، الآية: 21.
(3) **الكافي**، ج 1، ص 178.

والبحث قد يقود للالتزام والاعتقاد بهما معاً، وقد يقود إلى الالتزام بالخاص فقط، كما لا يخفى بالتأمل فيهما.

المستوى الأول: الولاية المعنوية

المستوى الأول المطروح للولاية التكوينيّة يمكن تسميته بالولاية المعنوية، هذا مع أن بعضهم يستخدم مصطلح الولاية المعنوية بما يرادف الولاية التكوينية بتفسيراتها الأخرى[1]. وتوضيحاً للمقصود من الولاية المعنوية نقول: إنّ الهداية بنظر أصحاب هذا الاتجاه لا تنحصر بالهداية الظاهرية التي تعني قيام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بدعوة الناس إلى اللّه تعالى وتبليغهم رسالته والأخذ بأيديهم إلى نور الهداية من خلال تعاليمه وإرشاداته وسلوكه، بل له بالإضافة إلى ذلك دور تكويني في تحقيق هذه الغاية، أعني هداية الناس. باختصار: إنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام ومن خلال اتصاله بالعالم العلوي يكون له سلطان معنوي في إيصال النفوس إلى كمالها المرجو. ومن الطبيعي أن يفترض أصحاب هذا الاتجاه أنّ هذا المستوى من الولاية على النفوس والضمائر لا يفقدها اختيارها، ويجعلها مكرهة تكويناً على سلوك طريق الهداية، فإنّ ذلك جبر باطل ومرفوض، بخلاف المستوى الثاني فإن الولاية فيه إذا ما تم إعمالها فلا يتخلف المراد فيه عن الإرادة. بما دلّ على بطلان الجبر من العقل والنقل.

أ ـ القائلون بهذا الاتجاه

وهذا الاتجاه قد تبناه العلامة الطباطبائي وتلامذته، يقول الطباطبائي: «فالإمام هادٍ يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمامة بحسب الباطن نحو ولايةٍ للناس في أعمالهم، وهدايتها إيصالها إياهم إلى المطلوب بأمر اللّه دون مجرد إراءة الطريق الذي هو شأن النبي والرسول، وكل مؤمن يهدي إلى اللّه سبحانه بالنصح والموعظة الحسنة»[2]. ويقول أيضاً: «إن الذي يصبح قائداً للأمة بأمر من اللّه تعالى، فهو قائد للحياة الظاهرية والحياة المعنوية معاً، وما يتعلق بهما من أعمال، تسير مع سيره ونهجه»[3].

ويقول: «إن وظيفة الإمام ومسؤوليته لم تنحصر في بيان المعارف الإلهية بشكلها الصوري، ولم يقتصر على إرشاد الناس من الناحية الظاهرية، فالإمام فضلاً عن توليه إرشاد الناس الظاهري، يتصف بالولاية والإرشاد الباطني للأعمال أيضاً، وهو الذي ينظّم الحياة المعنوية للناس، ويتقدم بحقائق الأعمال إلى اللّه جل شأنه. بديهي أن حضور أو غيبة الإمام الجسماني في هذا المضمار

(1) **القيادة في الإسلام**، للشيخ محمد الريشهري، ص 74.
(2) **الميزان**، ج 1، ص 272.
(3) **الشيعة في الإسلام**، ص 166.

ليس له أي تأثير، والإمام عن طريق الباطن يتصل بالنفوس ويشرف عليها، وإن بعد عن الأنظار وخفي عن الأبصار، فإنّ وجوده لازم دائماً، وإن تأخر وقت ظهوره وإصلاحه للعالم»[1].

ويقول الشهيد مطهري: «ولاية التصرف، أو الولاء المعنوي، أعلى ضروب الولاية، فضروب الولاية الأخرى إما أن ترتبط بروابط القرابة من رسول اللّه (ص) إضافة إلى مقام الطهارة والقداسة لأهل البيت، وإمّا أن ترتبط بالصلاحيّات العلميّة أو الاجتماعية التي يتمتعون بها. إنّ ما يطلق عليه اسم الولاية في الحالتين الأخيرتين لا تتعدى حدود التشريع والعهد، حتى يخال للمرء أنّ أصل هذا التعهد ومعناه وفلسفته هو الصلاح العلمي أو الاجتماعي. أما ولاية التصرف المعنوي، فهي ضرب من التسلط والاقتداء التكوينيين، فلا بد من معرفة معنى ولاية التصرف وما هو القصد منها. ترتبط نظرية الولاية التكوينية من جهة بالإمكانات الكامنة في هذا الذي ظهر على وجه الأرض باسم الإنسان، وبالكمالات الموجودة بالقوة في هذا الكائن العجيب، وهي الكمالات التي يمكن أن تنتقل من القوة إلى الفعل، وهي ترتبط من جهة أخرى بالعلاقة بين هذا الكائن واللّه. إن المقصود في الولاية التكوينية هو أن يقترب الإنسان، بسيره على صراط العبودية للّه، من اللّه، فيكون من أثر ذلك ـ في مراتبه العليا طبعاً ـ أن تترك فيه المعنويّة الإنسانية التي هي بذاتها حقيقة من الحقائق، وهو بنيله تلك الدرجة من المعنوية، وهي رأس المعنويات، يصبح مسلطاً على الضمائر، وشاهداً على الأعمال، وحجة على زمانه، وأن الأرض لا تخلو من حجة بهذا المعنى. أن الولاية بهذا المفهوم غير النبوة، غير الخلافة، وغير الوصاية، وغير الإمامة التي تعني المرجعية في الأحكام الدينية...»[2].

ويضيف: «إنّ الشيعة يطرحون الولاية من جوانب ثلاثة وفى كل هذه الجوانب الثلاثة استعملت كلمة الامامة:

الجانب الاول: هو الجانب السياسي؛ فى هذا البعد هناك سؤال من هو الأحق والأليق لخلافة النبي (ص) وزعامة المسلمين والقيادة السياسية والاجتماعية لهم؟...

الجانب الثاني: أنه بعد النبي إلى من يرجع الناس لتعلم الأحكام الدينية؟ وهؤلاء المراجع كيف حصلوا على علومهم؟ هل هؤلاء معصومون من الخطأ فى بيان الأحكام أم لا؟ وكما نعلم الشيعة تعتقد بإمامة الأئمة المعصومين. لهذه الجهة من البحث، بعد عملي وعقائدي.

الجانب الثالث: البعد المعنوي والباطني. وتعتقد الشيعة أنه في كل عصر هناك إنسان كامل

(1) **الشيعة في الإسلام**، ص 199.

(2) **الولاء والولاية**، المطهري، ص 47 ـ 49. وأما النص الفارسي فراجعه، **في ولاء وولايتها**، انتشارات صدرا، الطبعة التاسعة والثلاثون، 1440هـ، ص 75 وما بعدها. وقد اعتمدنا مراجعة النص الفارسي، لأن في الترجمة العربية نقصاً معيناً في بعض الفقرات.

له السلطة الغيبية على العالم والإنسان، وهو مشرف على الأرواح والنفوس والقلوب ويملك نوعاً من السلطة التكوينية على العالم والإنسان. هو موجود دوماً. بهذا الاعتبار هو مسمى بـ «الحجة». ليس من البعيد ـ كما قالوا ـ أنّ الآية الكريمة ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾[1] ناظرة إلى هذا المعنى من الولاية...»[2].

ويقول السيد محمد حسين الطهراني: «إن قلب الموجودات بيد الإمام، فهو يهديهم إلى اللّه تعالى من جهة السيطرة والإحاطة بقلوبهم، فالإمام ـ إذاً ـ هو الذي يهدي الناس إلى إله يهديهم بالأمر الملكوتي الموجود والملازم له دائماً، وهذه في الحقيقة هي الولاية بحسب الباطن في أرواح وقلوب الموجودات، نظير ولاية كل فرد من أفراد البشر عن طريق باطنه وقلبه بالنسبة إلى أعماله»[3]، ويظهر هذا المعنى من كلمات آخرين[4].

وتبني هؤلاء الأعلام لهذا المعنى من الولاية التكوينية لا ينفي ـ كما نبهنا ـ تبنيهم للمستوى الآتي.

ب ـ مستند هذا الاتجاه

والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام: ما هو مستند هذه الولاية المعنوية؟

لم نجدْ في الكلمات المتقدمة دليلاً عقلياً لإثبات هذا المستوى من الولاية، ويبدو أنّ العقل لا يحكم بإعطائهم ولاية على النفوس، إذ لا تتوقف الهداية على ذلك، كما أنّ ما تقدم من وجود دورٍ لهم عليهم السلام في قوس النزول بلحاظ أنّهم مجاري الفيض ـ على فرض تماميته ـ لا يحتّم أن يكون لهم دورٌ تكويني في قوس الصعود[5]، لأنّ دورهم في قوس النزول مبني على نظام الوسائط الطولي

(1) سورة الأحزاب، الآية: 6.

(2) **ولاء وولايتها**، ص 78.

(3) **معرفة الإمام**، ج 1، ص 147.

(4) وفي كتاب صادر عن مؤسسة «در راه حق»، وهي مؤسسة تابعة للشيخ مصباح اليزدي جاء ما يلي: «.. نعم إنّ الإمام هو قلب عالم الوجود وقائد البشرية ومربيها، ومن هذه الزاوية فإن وجوده ظاهراً أو غائباً لا يفترقان بالنسبة إلى مركزه. هذا وإن الهداية المعنوية للإمام عليه السلام بالنسبة للأفراد واللائقين لذلك هي هداية متصلة وإن لم يستطع هؤلاء أن يروه عليه السلام خصوصاً وأنه ورد أنه يتردد على مجالس الناس ومحافلهم وإن لم يكونوا يعرفونه. وعلى هذا فإنّ صيانة الإمام للدين وهداية الأناس هما أمران حاصلان بتمام المعنى في زمان **الغيبة**. إنّ الإمام في الحقيقة كالشمس التي يغطيها السحاب تستمد الخلائق منها النور والحرارة وإن كان الجهال والعمي ينكرونها. وهذا هو الإمام الصادق عليه السلام يجيب على سؤال عن كيفية استفادة الناس من الإمام الغائب بأنهم ينتفعون، «**كما ينتفعون بالشمس إذا سترها سحاب**». راجع: **المهدي المنتظر الإمام الذي يملأ الأرض عدلاً وقسطاً**، ص 12.

(5) يقول بعض الأعلام: «الماديون قائلون بانحصار الوجود في قوس الصعود وتدرّجه من الأخسّ إلى الأشرف، والإلهيّون قائلون بقوس النزول والصعود معاً وتدرّج الوجود من الأشرف إلى الأخسّ ثمّ رجوعه من الأخسّ إلى الأشرف». انظر: حاشية **شرح أصول الكافي للمازندراني**، ج 2، ص 116.

الذي حاولوا الاستدلال عليه بقاعدة الواحد، وهذا لا يستلزم أن يكون له دور مشابه في قوس الصعود، بحيث يتوقف وصول العباد إلى اللّه على وجود ولاية تكوينية للمعصوم على القلوب والضمائر.

وأما بلحاظ مدرسة الوحي، فلا نجد فيها ما يثبت مثل هذه الولاية. وما تشبثوا به من وجوه غير كفيل في إثبات الإشراف المعنوي التكويني على الأرواح والنفوس، وإليك تفصيل الكلام فيما استُدِل به من النصوص لإثبات هذه الولاية:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾[1]، وقد استدل بهذه الآية السيد الطباطبائي في تفسيره، قال في شرح الآية: إن اللّه تعالى «كلما تعرض لمعنى الإمامة تعرض معها للهداية تعرضَّ التفسير، قال تعالى في قصص إبراهيم عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[2] وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾[3] فوصفها بالهداية وصف تعريف، ثم قيدها بالأمر، فبيّن أنّ الإمامة ليست مطلق الهداية، بل هي الهداية التي تقع بأمر اللّه، وهذا الأمر هو الذي بيّن حقيقته في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[5] وسنبين في الآيتين أنّ الأمر الإلهي وهو الذي تسميه الآية المذكورة بالملكوت وجه آخر للخلق، يواجهون به اللّه سبحانه، طاهر مطهر من قيود الزمان والمكان، خال من التغير والتبدل، وهو المراد بكلمة «كن» الذي ليس إلا وجود الشيء العيني، وهو قبال الخلق الذي هو وجه آخر من وجهي الأشياء، فيه التغير والتدريج والانطباق على قوانين الحركة والزمان، وليكن هذا عندك على إجماله حتى يأتيك تفصيله إن شاء اللّه العزيز. وبالجملة فالإمام هاد يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه..»[6]، إلى آخر كلامه. وتبعه على ذلك تلميذه السيد محمد حسين الطهراني[7].

هذا ولكننا نلاحظ على ما ذكره بأنه مخالف للظاهر، فأمر اللّه هنا لا يراد به الأمر التكويني، وإنما هو عبارة عن التعاليم التي أوحى بها اللّه عزّ وجل إلى الأنبياء عليهم السلام، فمؤدى الآية أنّهم عليهم السلام لا

(1) سورة السجدة، الآية: 24.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 72 ـ 73.
(3) سورة السجدة، الآية: 24.
(4) سورة يس، الآية: 82 ـ 83.
(5) سورة القمر، الآية: 50.
(6) **الميزان**، ج 1، ص 272،
(7) **معرفة الإمام**، ج 1، ص 141، وما بعدها.

يمارسون الهداية وفق استحسان أو مزاج أو تبعاً لهوى الناس وعاداتهم وشرائعهم، وإنما طبقاً لما جاء في الكتاب الإلهي المنزل من عند اللّه تعالى[1]، وهذا المعنى هو ما تدل عليه بعض الروايات المروية عن الأئمة ﰿ، ففي خبر طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ﰿ قَالَ: «إِنَّ الأَئِمَّةَ فِي كِتَابِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِمَامَانِ قَالَ اللَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[2] لاَ بِأَمْرِ النَّاسِ يُقَدِّمُونَ أَمْرَ اللَّه قَبْلَ أَمْرِهِمْ وحُكْمَ اللَّه قَبْلَ حُكْمِهِمْ قَالَ: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾[3] يُقَدِّمُونَ أَمْرَهُمْ قَبْلَ أَمْرِ اللَّه وحُكْمَهُمْ قَبْلَ حُكْمِ اللَّه ويَأْخُذُونَ بِأَهْوَائِهِمْ خِلَافَ مَا فِي كِتَابِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ»[4].

إنّ المستوى الأول من السلطنة التكوينيّة التي تقتضيها الهداية مما لا تساعد عليه الآية، ولعلّ هذا ما يفسِّر خلو كلمات الأعلام الذين ذكروا أنواع الهداية من الإشارة إليه[5].

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[6]، فقد ذكر الشهيد مطهري

---

(1) كما استظهر الشهيد الثاني، **في الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية**، ص 185.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 73.
(3) سورة القصص، الآية: 41.
(4) **الكافي**، ج 1، ص 216.
(5) قال الشيخ البهائي: «أقسام هدايته جل شأنه وإن كانت مما لا يحضر قدره ولا يقدر حصره، إلا أنها على أربعة أنحاء:
أولاً: الدلالة على جلب المنافع ورفع المضار بإفاضة القوى التي يتوصل بها إلى ذلك كالحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة والقوة العقلية وإليه يشير قوله عز من قائل: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50].
وثانياً: الدلالة بنصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد وإليه يشير قوله عز وعلا: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10].
وثالثاً: الدلالة العامة بإرسال الرسل وإنزال الكتب ولعله المراد بقوله جل شأنه: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17]، وقد يجعل منه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: 73]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 10].
ورابعاً: الدلالة على طريق السير والسلوك والانجذاب إلى حظاير القدس ومحاضر الإنس بانطماس آثار التعلقات الجسمانية واندراس أغشية الجلابيب الهيولانية فينكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي والإلهام والمنامات الصادقة، ويشغلهم عن ملاحظة ذواتهم وصفاتهم بالاستغراق في ملاحظة جلاله ومطالعة أنوار جماله، وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء ثم الأولياء ثم من يحذو حذوهم من أصحاب حقائق الذين نفضوا ذيولهم من غبار هذه الدار الدنية وكحلوا عيونهم بكحل الحكمة النبوية، وإياه عنى بقوله عز وعلا: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90] وقوله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69]» **مشرق الشمسين وإكسير السعادتين**، ص 407.
(6) سورة الأحزاب، الآية: 6.

في كلامه الآنف ـ نقلاً عن بعضهم ـ أنّها ناظرة إلى هذا المعنى من الولاية. وقد لاحظنا أنّ السيد محمد حسين الطهراني الذي فسّر الولاية التكوينية بكونهم مجاري الفيض قد استدل لإثبات ذلك بهذه الآية، قال: «وإطلاق هذه الولاية في المجال التكويني والتشريعي، بل حقيقة الولاية في مجال التكوين والحقيقة، وبعد ذلك في مجال التشريع والاعتبار»[1].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا خلاف الظاهر، فإنّ الآية لو أرادت بيان ولايته التكوينية على النفوس بما يسيِّرها في خطِّ الهداية لما استخدمت أفعل التفضيل، وهو التعبير بـ«أولى»، فإنّه يختزن وجود مزاحمة بين طرفين، والحال أنّ هذا النوع من الولاية التكوينيّة ليس مورد المزاحمة، ليقال إنّه (ص) أولى تكوينياً بالمؤمن من نفسه، وربما يشهد لعدم كونه هذا المستوى من الولاية مورداً للمزاحمة أنّ المؤمن لا يشعر به أساساً، فهو لا يحسّ بهذه السلطة التكوينية المعنوية للنبي (ص) على نفسه، فاستخدام الآية لمصطلح الأولوية يعني أنّها أرادت بيان أمر آخر غير السلطة التكوينيّة.

وللمناقشة فيما ذكر مجال واسع، فإنّ المزاحم لولايته التكوينية تلك موجود، وهو النفس ذاتها بما تمتلكه من استعداد للانحراف فتغدو نفساً أمارة بالسوء، وفقاً للتعبير القرآني: ﴿إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[2].

ثانياً: إنّ المقصود بالأولوية في الآية وما يفهمه أهل العرف منها هو أرجحيّة ولايته (ص) وأوامره وآرائه في تدبير شؤون الأمة وقضايا الاجتماع البشري وتقدمها على ولايات من عداه من الناس وآرائهم ورغبات أنفسهم في هذا المجال، يقول الشيخ الطوسي في تفسير الآية: «المراد به ومعناه: أولى بتدبيرهم وفرض طاعتهم ولا يكون أحد أولى بتدبير الأمة إلا من كان نبياً أو إماماً، وإذا لم يكن نبياً وجب أن يكون إماماً»[3]، ولا نظر لها إلى ولايته (ص) التكوينية على نفوسهم، والسياق يؤيد ذلك، فلاحظ تتمة الآية المباركة، أعني قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ﴾[4]، فإنّه ولاية أولي الأرحام لا علاقة لها بالولاية التكوينية، يؤيده ما ورد في الخبر من أنّ الولاية في الآية هي الإمرة[5].

---

(1) **معرفة الإمام**، ج 5، ص 79.

(2) سورة يوسف، الآية: 53.

(3) **الاقتصاد** ص 218. ونحوه ما قاله السيد المرتضى: انظر: **رسائل السيد المرتضى**، ج 3، ص 253.

(4) سورة الأحزاب، الآية: 6.

(5) في خبر عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ رَوْحٍ الْقَصِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 6] فِيمَنْ نَزَلَتْ فَقَالَ نَزَلَتْ فِي الإِمْرَةِ..». **الكافي**، ج 1، ص 288.

والسياق المذكور مع ما جاء في سبب النزول يجعلنا ـ في الحد الأدنى ـ نستريب في وجود إطلاق للآية يسمح بشمولها لما ذكر من الولاية الاعتبارية والولاية المعنوية معاً. والتمسك بالإطلاق إنما يكون في حدود ما يسمح به ظاهر الآية، وهو ولايته في القضايا العامة، ولو أننا توسعنا فنقول بدلالتها على ثبوت ولايته في كل أوامره بما في ذلك أوامره في القضايا الشخصية، كما ذهب إليه بعض المفسرين، حيث استفاد منها أن كلّ ما يراه المؤمن لنفسه من الحفظ والمحبّة والكرامة ونفوذ الإرادة يكون النبي (ص) أولى به من نفسه، وعليه أن يرجّح جانب النبي على نفسه في جميع ذلك. فلو توجّه إلى النبي خطر معيّن فعلى المؤمن أن يفديه بنفسه وأن يكون (ص) أحبّ اليه من نفسه وأكرم وأعز. ولو دعاه النبي إلى شيء ودعته نفسه إلى خلافه، فعليه أن يقدم ما يريده النبي ويترك هوى نفسه مطلقاً. فهو (ص) أولى به من نفسه في الأمور الدينية أو الدنيوية، الاجتماعية أو الشخصية، كبيع ماله وطلاق زوجته ونحو ذلك، وذلك تمسكاً بإطلاق الآية[1]. وكون هذا المعنى لازماً للولاية الباطنية مما لا دليل عليه من الآية نفسها ولا من غيرها.

وإن أصررت على القول: إنّ قرينة السياق لا تمنع من التمسك بالإطلاق، وأنّ ما جاء في الخبر هو من التفسير بالمصداق الأبرز، قلنا إنّ ثمة قرينة من السياق القرآني العام يعيّن ما ذكرناه من عدم شمول الآية للولاية التكوينية على النفوس، والقرينة هي الآيات القرآنية النافية لهذه الولاية والتي سنذكرها عمّا قليل.

الوجه الثالث: ما ورد في التوقيع الشريف عن الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف: «وأمّا وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب، وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء»[2].

وفيه: أنه وبغض الطرف عن ضعفه السندي[3]، فإنّ وجه الانتفاع به في غيبته لا يتعيّن تفسيره بأنّ له دوراً في الهداية التكوينية، بل إنه يحتمل وجوهاً أخرى، إذ ربما كان الانتفاع بدعائه عليه السلام، أو بدوره المخفي الذي يقوم به بين العباد دون أن يشعر به أحد من الناس، وربما كان المقصود هو الانتفاع به أيضاً بلحاظ ما سيأتي من أنه واحد من تلك الثلة الطاهرة التي هي العلة الغائية للخلق. وتشبيه الانتفاع به في غيبته بالانتفاع بالشمس إذا غيّبها السحاب يلائم ذلك كله، لأنّ الغرض من

(1) **تفسير الميزان**، ج 16، ص 276.

(2) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص 485، و**الغيبة** للشيخ الطوسي، ص 290.

(3) وذلك بسبب جهالة إسحاق بن يعقوب، وكونه شيخاً للكليني لا يدل على الوثاقة، ومن هنا رفض السيد الخوئي الاعتماد عليه، انظر: **موسوعة الإمام الخوئي** (كتاب الصوم)، ج 22، ص 82، وتبعه على ذلك بعض تلامذته، انظر: **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 3، ص 30.

التشبيه بيان أنّ غياب قرص الشمس لا يمنع من فاعلية وجودها وأهمية دورها، كذلك فإنّ غيبته لا تمنع من وجود بركات لوجوده.

اتضح مما تقدم أنّ ما استدل به للولاية التكوينية المعنوية على النفوس لا ينهض بإثبات ذلك. وما قد يقال من أنّ الأدلة التي تذكر للمستوى الثاني من الولاية تنهض بإثبات ذلك، باعتبار أنّ المستوى الأول هو شعبة من الولاية التكوينية العامة، مردود بما سيأتي من قصور تلك الأدلة عن إثبات ذلك.

ج ـ القرآن ونفي سلطة النبي (ص) التكوينية على النفوس

ويمكن القول: إنّ القرآن الكريم ليس فقط لا يشتمل على ما يثبت الولاية التكوينية المعنوية على النفوس، بل إنّ فيه أيضاً ما ينفي وجودها، وهو مجموعة من الآيات المباركة، نكتفي هنا بذكر واحدة منها وهي قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ * لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾[1]، فإنّ الآية وبعد أن أثبتت للنبي (ص) دور الهداية والتذكير مستخدمة أداة الحصر، وهو حصر وارد في آيات أخرى[2]، نفت أن يكون مسيطراً عليهم، والسيطرة المنفية، هي السيطرة التي تجعل له سلطة وولاية تكوينية تدفعهم إلى سلوك خط الهداية، وبتعبير الطبرسي: «لست عليهم بمتسلط تسليطاً، يمكنك أن تدخل الإيمان في قلوبهم، وتجبرهم عليه. وإنما الواجب عليك الإنذار، فاصبر على الإنذار والتبليغ والدعوة إلى الحق»[3].

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ نفينا للولاية التكوينيّة المعنويّة أو عدم ثبوتها عندنا، لا يتنافى مع اعتقادنا بأنّ للنفوس الطاهرة والتقيّة للأنبياء عليهم السلام ولا سيما النبي الخاتم (ص) وكذلك للأولياء ولا سيما الأئمة من أهل البيت عليهم السلام مهابة خاصة في نفوس العباد، وهي مهابة لها دور كبير في هداية العباد إلى اللّه تعالى، وإن شئت قلت: إنّ لهم سلطاناً معنوياً مؤثراً يجعل لهم في النفوس التي تملك قابلية واستعداداً للهداية، ومن يراجع سيرتهم يكتشف بوضوح صدق ما نقول، فقد كانوا يمتلكون جاذبية خاصة فهم يحتلون القلوب وتنقاد إليهم النفوس لأدنى كلمة يوجهونها أو ربما موقف يقومون به اتجاه الآخرين، لقد كان النظر إلى وجوههم له طعم روحي خاص، ومرد هذه السلطة المعنوية إلى قربهم من اللّه تعالى وتفانيهم فيه. ولو أنّ القائلين بهذا المستوى وهو الأول من الولاية التكوينية أرادوا هذا المعنى، فلا خلاف لنا معهم.

---

(1) سورة الغاشية، الآية: 21.
(2) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النور: 54].
(3) **مجمع البيان**، ج 10، ص 339.

المستوى الثاني: تمكينه من التصرف العام/التصرف والتسخير

وخلاصة هذا المستوى أو التفسير للولاية التكوينية: أنّ اللّه تعالى أعطى النبي (ص) والأئمة ﷺ ولاية التصرف على الكون برمته، فهو ـ أي الكون ـ من الذرة إلى المجرّة منقاد لهم ﷺ وطوع إرادتهم، ولهم أن يفعلوا ما يريدون دون أن يعجزهم شيء، فالولاية التكوينية ـ بحسب هذا الفرض ـ ليست عبارة عن كونهم مجاري الفيض، ولا العلة الغائية للخلق، ولا تعني السلطة المعنوية أو ولاية التصرف على نفوس المؤمنين في صراط هدايتها، وإنما هي مقام آخر، وهو مقام عظيم واستثنائي يتمكنون بموجبه من الاقتدار على التصرف في الأشياء والكائنات بأجمعها كيف ما أرادوا، وهم ـ بطبيعة الحال ـ لا يريدون إلا الخير والصلاح.

أقوال العلماء

وإذا كان بعض الفقهاء[1] قد استبعد أن يكون نظر القائلين بالولاية التكوينيّة إلى هذا المعنى، بيد أنّ الذي يظهر من كلمات جمع من الأعلام أنّ هذا المعنى هو المراد بها.

يقول السيد محمد بحر العلوم (1326 هـ): «إن أكمل الولايات وأقواها هو ولاية اللّه سبحانه وتعالى على خلقه من الممكنات بعد أن كانت بأسرها في جميع شؤونها وكافة أطوارها مفتقرة في وجودها إلى الواجب، مقهورة تحت سلطانه متقلبة بقدرته، إذ لا استقلالية للممكن في الوجود لكونه ممكناً بالذات موجوداً بالغير، وعدم التعلق في الممتنع لنقص في المتعلق، لا لقصور في التعلق، وإلا فهو على كل شيء قدير. ومن رشحات هذه الولاية: ولاية النبي (ص) وخلفائه المعصومين ﷺ بالولاية الباطنية، فإنّ لهم التصرف بها في الممكنات بأسرها من الذرة إلى الذروة بإذنه تعالى»[2].

وفي كتابه «الولاء والولاية» وبعد أن يتبنى الشهيد مرتضى مطهري رأياً تقدمت الإشارة إليه فيما سبق، وهو الولاية المعنوية نراه يصرح قائلاً: «ليس المقصود من ولاية التصرف أو الولاية التكوينية ـ كما توهّم بعض الجهال ـ أن يُعطى إنسان معين، منزلة الزعامة أو القيمومة على العالم على النحو الذي هو يدبر الأرض والسماء وهو خالق ورازق ومحيي ومميت من قبل اللّه. مع أن اللّه تعالى جعل العالم على أساس نظام الأسباب والمسببات...»[3]. وهذا الكلام ربما فُهم أنه ناظر إلى نفي الولاية التكوينية، ولكن يظهر من تتمة كلامه بعد ذلك ثبوت ولاية التصرف[4]، وذلك

(1) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 128.
(2) **بلغة الفقيه**، ج 3، ص 213.
(3) **ولاء وولايتها**، ص 78.
(4) المصدر نفسه، ص 84.

أثناء حديثه عن تفسير سر قدرة النبي ﷺ على فعل المعجزة، حيث يؤكد أن السر هو الكمال الذي منحه اللّه تعالى لنفوس الأنبياء ﷺ فتصدر منها المعجزات، كما أنه في بحث النبوّة[1] يتبنى القول بالولاية التكوينية العامة.

وقال السيد محمد صادق الروحاني (معاصر): «الولاية التكوينية، أي ولاء التصرف التكويني والمراد بها كون زمام أمر العالم بأيديهم، ولهم السلطنة التامة على جميع الأمور بالتصرف فيها كيف ما شاؤوا إعداماً وإيجاداً، وكون عالم الطبيعة منقاداً لهم، لا بنحو الاستقلال بل في طول قدرة اللّه تعالى وسلطنته واختياره، بمعنى أن اللّه تعالى أقدرهم وملكهم كما أقدرنا على الأفعال الاختيارية..»[2].

ويبدو أنّ من عبّر في تعريف الولاية التكوينية بأنها تسخير الكائنات لهم ناظر إلى هذا الوجه، كما نلاحظ في كلام المحقق النائيني، قال: «الولاية التكوينية التي هي عبارة عن تسخير المكونات تحت إرادتهم ومشيتهم بحول اللّه وقوته، كما ورد في زيارة الحجة أرواحنا له الفداء بأنه ما من شيء إلا وأنتم له السبب، وذلك لكونهم ﷺ مظاهر أسمائه وصفاته تعالى فيكون فعلهم فعله وقولهم قوله، وهذه المرتبة من الولاية مختصة بهم وليست قابلة للإعطاء إلى غيرهم لكونها من مقتضيات ذواتهم النورية ونفوسهم المقدسة التي لا يبلغ إلى دون مرتبتها مبلغ»[3].

ونظيره كلام الشيخ محمد تقي الآملي، قال: «وهي عبارة عن تسخير الكائنات الإمكانية تحت إرادتهم ومشيتهم بحول اللَّه تعالى ومشيئته، كما ورد في زيارة الحجة أرواحنا فداه بأنه «ما من شيء إلا وأنتم له سبب»، وهذه المرتبة مجعولة لهم بالجعل التكويني البسيط، بمعنى أنها لازم وجودهم الغير (غير) المنفك عنهم، وقد تقرر في محلّه أنّ لوازم الشيء غير قابلة لأن يتعلق بها الجعل المركب، بل الجعل المركب» في عرضي قد بدا مفارقاً، لا غير بالجعل المؤلف انطقا»[4]، فجعل تلك المرتبة من الولاية لهم هو بجعل وجوداتهم النورية الشريفة، كما أن المرتبة (مرتبة) الولاية الختمية من النبوة بل أصل النبوة أيضاً كذلك، فإنه سبحانه ما جعل سيد المرسلين صلَّى اللَّه

---

(1) في كتاب **النبوة**، يطرح نظريتين حول المعجزة، الأولى: أن المعجزة هي فعل اللّه المباشر وتظهر على يد النبي ﷺ، والثانية: أنّ المعجزة فعل النبي نفسه لكن بإذن اللّه تعالى، ويفسر النظرية الثانية بأنّ «لصاحب المعجزة قدرة خارقة وإرادة استثنائية يستطيع أن ينجز بها ما يريد.. فاللّه تعالى فوّضه مثل هذه القدرة والإرادة القوية، فهو الذي يريد للشيء أن يصير فيصير..». **النبوة** ص 231 ـ 232، ثم يعلن تبنيه للنظرية الثانية، المصدر نفسه، ص 236.

(2) **فقه الصادق**، ج 16، ص 154.

(3) **كتاب المكاسب والبيع**، ج 2، ص 332.

(4) هذا أحد أبيات منظومة السبزواري، وهو هكذا:

في عرضي قد بدا مفارقا   لا غير بالجعل المؤلف انطقا

راجع: **شرح غرر الفرائد**، ص 9.

عليه وآله خاتماً بالجعل المؤلف تكويناً أو تشريعاً بل جعل وجوده الشريف ولازم تلك المرتبة من الوجود بل نفس حقيقته أن يكون فاتحاً لما استقبل وخاتماً لما سبق. وبعبارة أخرى: أن يكون أولاً وآخراً...وكيف كان فهذه المرتبة من الولاية ليست قابلة للنيابة، ولا للتفويض ولا للخلع بل هي كالنور بالنسبة إلى الشمس غير قابلة الانفكاك عن المحل القائم به»[1].

ويمكن الاعتراض على ما ذكر النائيني والآملي من كون الولاية ذاتية وغير مجعولة بالجعل التركيبي بأنّه لا ينفع لإثبات الولاية لهم عليهم السلام بوجودهم الناسوتي المحدود بالبدن المادي، لأنّ المجعول بالجعل البسيط هو ذواتهم النورية التي هي الصادر الأول أو العقل الأول، وهذه الذوات يكفي جعلها لتثبت لها الولاية، دون حاجة إلى جعل آخر، وأمّا نفسُ محمد (ص) في عالم الناسوت فهي نفس محدودة، فكيف تحيط بكلِّ العالم ويكون صادراً عنها، ولذا لا بدّ أن نثبت أمراً آخر، وهو أنّ هذه النفس متحدة مع العقل الأول، وهو ما عرفت أنّه مما لا يساعد عليه الدليل، بل ربما قيل باستحالته، فمجرد أنه مجعول بالجعل البسيط لا يكفي.

ويمكنك أن تقول: إنّ في كلامهما شيئاً من التهافت، لأنّ الحديث عن تسخير الكائنات لإرادتهم لا ينسجم مع كون هذه الولاية المرتبة مجعولة لهم بالجعل التكويني البسيط، هي من لوازم ذاتهم النورانية، إذ ما دامت ولايتهم التكوينية من لوازم الذات فلا معنى للحديث عن التسخير الذي هو عمل زائد على خلق الذات، إلا أن يقال: إنّ مرد هذا إلى ضيق الخناق في التعبير.

ولاية التصرف: الثبوت والإثبات

والحقيقة أنّ الولاية التكوينية وفق هذا التفسير الأخير لا تحتاج إلى دليل إثباتي فحسب، بل إنها تحتاج إلى تصوير وتبرير ثبوتي أيضاً، كما سنلاحظ.

البحث الثبوتي

في البحث الثبوتي، تواجهنا بعض الأسئلة، وأهمها سؤالان:

الأول: كيف ينسجم ذلك مع قانون العليّة؟

إنّه وبناءً على ما هو المعروف[2] من أنّ هذا الكون مبني على نظام العليّة (الأسباب

(1) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج 10، ص 370.
(2) ينقل أستاذنا السيد كاظم الحائري أن أستاذه الشهيد الصدر طرح رأياً آخر على مستوى الافتراض والاحتمال لا الجزم واليقين، وذلك بعد أن فرغ من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، وخلاصته: «أنّ هذا العالم وكل ما يجري فيه ليس قائماً على قانون العلية، بل إن قانون العلية بالمعنى الفلسفي لا وجود له، وإنّ كل ما نراه في هذا العالم قائم على قانون أو مبدأ السلطنة والقدرة وإرادة اللّه تعالى،=

والمسببات)، فكيف يمكن تفسير قدرتهم على التصرف في الظواهر الكونيّة تفسيراً يجعله منسجماً مع قانون العلية؟ فهل إنّ تصرفهم يعدّ خرقاً لهذا المبدأ أو ليس كذلك بل هو منسجم معه؟

والجواب: إنّه في حال ثبوت الولاية التكوينية فليس ثمّة معضلة، إذ إنّ بالإمكان تفسيره بما تُفسر به المعجزات والكرامات التي تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء ﵈، ومنها: استجابة الدعاء بالشفاء الفوري من أمراض مستعصية أو مزمنة، ومما يذكر في هذا الصدد أحد تفسيرين:

التفسير الأول: أنّ تصرفاتهم ليست خرقاً لنظام العلل الحاكم على هذا الكون، بل هي منطلقة من قانون العلية نفسه، وذلك إمّا بافتراض أنّ إرادتهم ﵈ هي من ضمن سلسلة مبادئ العلل، أو أنّ اللّه تعالى أطلعهم على علل الأشياء، فهم يتصرفون من خلال قانون الأسباب والمسببات وإن كانت الأسباب بالنسبة إلينا خفيّة، ولنقل: إنّ هذا التصرف الذي نراه خرقاً لقانون من قوانين

= فحدوث الإحراق عند اشتعال النار ليس ناتجاً عن علاقة علية بينهما، بأن تكون النار علة والإحراق معلولاً، بل ثمة فرضية أخرى في المقام، وهي أن الحكمة الربانية اقتضت أن يخلق اللّه تعالى الإحراق متى اشتعلت النار وحصلت الملاقاة بها، وحاجة الممكن إلى المرجح ليخرج عند الاستواء (الذي يعني أن نسبته إلى الوجود والعدم على حد سواء، ولا يوجد إلا بمرجح) صحيحة ولكنّ مرجحه هو إرادة اللّه تعالى، وليس مبدأ العلية»، انظر: **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 142 ـ 143. ومبدأ القدرة والسلطنة هذا هو الذي اعتمد عليه الشهيد الصدر في تفسير أصل انبثاق هذا العالم عن اللّه تعالى، «فإيجاد اللّه سبحانه وتعالى للعالم ليس بالعلية، فإنّ العلية أمر يستبطن استحالة الانفكاك بين العلة والمعلول، وهذا بدوره يستبطن الجبر، أما اللّه تبارك وتعالى فهو يفعل ما يشاء وفق قدرته وسلطنته، والقدرة شيء والعلية شيء آخر..». المصدر نفسه، ص 141. وكلامه الأخير عن أن إيجاد الكون ليس على أساس قانون العلية وإنما على أساس قانون السلطنة هو بالنسبة لأصل انبثاق الكون عن اللّه تعالى، لكن الكلام أنه وبعد خلقه تعالى لهذا الكون فهل أجراه وأقامه على مبدأ العلية؟ المعروف عنده وعند غيره هو ذلك، ولم يخالف فيه من الإسلاميين إلا الأشاعرة الذين أنكروا هذا المبدأ، حتى جاء في إحدى منظوماتهم العقدية:

ومن يقل بالطبع أو بالعلةِ فذاك كفر عند أهل الملةِ

وما هو جديد مما نقله السيد الحائري عن الشهيد الصدر هو إنكاره مبدأ العلية في تفسير الظواهر والحوادث الجارية في هذا العالم، وتفسيرها على أساس مبدأ القدرة، وإنكار مبدأ العلية في تفسير حركة هذا العالم، وهو ما يلتقي مع الرأي الأشعري المذكور، وهو أمر يحتاج إلى تدقيق ومتابعة، وكيف كان، فبناءً على هذا المسلك ـ أي مسلك القدرة والسلطنة ـ يمكن فهم قضية الولاية التكوينية وقدرة المعصوم على فعل المعجز بشكل أوضح مما عليه الحال بناءً على مسلك العلية، «إذ إنّ الإمام أو النبي عندما يريد أن يأتي بالمعجز يطلب من اللّه تبارك وتعالى أن يتدخل بإرادته وقدرته البالغة، فيتدخل، فيكون المعجز خلافاً لمقتضى الطبيعة التي نألفها». المصدر نفسه، ص 184، وبعبارة أخرى: بناء على مبدأ القدرة والسلطنة، فلا يوجد خرق لقانون العلية لنحتاج إلى تبرير وتفسير، وذلك لانتفاء قانون العلية من أصله.

الطبيعة، هو خرق ظاهري بحسب الألفة والعادة، ولكنه في الواقع يعتمد على قانون أيضاً، وإن لم يتسن لنا الإحاطة به والاطلاع عليه[1].

التفسير الثاني: أنّ قدرتهم على التصرف لا تتوقف على أن يكون ذلك من خلال قانون العلية، وإنما من خلال خرقه، فإنّ خالق قانون العليّة، قد أقدرهم على فعل شيء من خارج هذا القانون، أو قل أقدرهم على خرقه، كما يقال في فعل المعجزات، من أنها خارقة للقوانين، وهذا بطبيعة الحال ليس فيه استحالة بالذات ليبطله العقل كإبطاله اجتماع النقيضين، فتكون الولاية التكوينية هي سلطة مطلقة على خرق القوانين، أي إنّ ذلك بالنسبة إليهم هو من قبيل الملكة وليس استثناءً.

ولكنّ هذين التفسيرين هما تفسيران لما بعد ثبوت الولاية التكوينية لهم ﵈، وغاية ما يثبتاه أنه في حال نهض الدليل على الولاية التكوينية، فبالإمكان إيجاد تفسير يوائم بينها وبين نظام العليّة، ولا يشكّل معضلة تمنع من القول بها. وهنا يبرز أمامنا سؤال آخر وهو التالي:

الثاني: ما المبرر لهذه الولاية؟

لا يخفى أنّه لو تمّ تفسير الولاية التكوينية على ضوء نظريّة الفيض وأنّهم الصادر الأول (عرفت عدم صحة هذا الرأي) فإنّ مبرر ولايتهم أنّهم وسائط الفيض الإلهي التي لا يُستغنى عنها في عمليات كلّ الخلق والفيض. وولايتهم التكوينية بناء على هذا الاتجاه ليست منحة تعطى لهم ﵈ في مرحلة لاحقة على خلقهم، وإنما هي لازم لوجودهم. وأمّا بناءً على التفسير الأخير للولاية، وهو ولاية التصرف، فهل ثمّة مبرر لإعطاء بعض البشر هذا النوع من القدرة التي تجعل الكون تحت ولايته؟

الموانع الثبوتية

قد يقال: إنّ إعطاء الولاية التكوينية لبعض عباد اللّه الصالحين لا يحتاج إلى مبرر زائد على جود اللّه تعالى ولطفه وكرمه، ولذا فالرافض للولاية التكوينية مُطَالَب بذكر وجه المنع والرفض، بما يجعل مسألة اللطف المذكورة غير كافية في توجيه الأمر.

ولكنْ في مقابل ذلك قد يقال: إنّ ثمة مفسدة أو مانعاً في إعطائهم ولاية تكوينية عامة، ومعلوم أن وجود المقتضي لا يؤثر ما لم ينتف المانع، وما يذكر من وجه للمنع هو أحد أمرين:

الوجه الأول: عدم جدوى إعطائهم ولاية لا يستخدمونها في حياتهم، فلو كانوا يمتلكون

(1) هذا التفسير هو الذي تبناه السيد الطباطبائي وأصرّ عليه، راجع: **تفسير الميزان**، ج 1، ص 82.

الولاية التكوينية لاستخدموها، مع أننا لا نجد لذلك أي أثر في حياتهم من قريب أو من بعيد، ولا دخل لها في حماية أنفسهم أو دورهم، ولم يستعملوا تلك الولاية في إذهاب الخطر عنهم، ولم يتحركوا بها لأجل الانتصار لرسالتهم، وذلك من خلال قراءة تاريخهم الصحيح كله[1]، ويمكن أن تضيف على ذلك أنهم عليهم السلام لو كانوا يمتلكون القدرة التكوينية على دفع الأذى لوجب عليهم دفعه باستعمالها، حتى لا يلقوا بأنفسهم في التهلكة، فلو كان الحسين عليه السلام مثلاً يمتلك ولاية تكوينية فكيف لا يستخدمها لردّ الظلم الذي نزل به وبأهل بيته في كربلاء؟! ودعوى أنّه لم يؤذن لهم باستخدامها ممن أعطاهم الولاية هي دعوى لا تدفع الإشكال، إذ لو كان اللّه سبحانه لا يأذن لهم باستخدامها فلماذا منحها لهم؟!

ولكن هذا الوجه أو الإشكال يمكن للقائلين بالولاية التكوينية أن يدفعوه:

أولاً: من قال: إنهم عليهم السلام لم يستعملوا هذه الولاية ولو جزئياً ما يدفع اللغوية على فرض وجودها، أليس ما صدر عنهم عليهم السلام من المعاجز والكرامات هو خير دليل على استعمالهم للولاية التكوينية؟ ثم أليس من الممكن أنهم استخدموها أحياناً دون أن يطلع الناس على الأمر ودون أن يُفصِحوا عن ذلك؟

طبيعي أنّ دعوى استخدامهم الولاية استناداً إلى ما صدر عنهم من المعجزات والكرامات، إنما يصحّ لو أنّ هذه المعجزات كشفت عن ولايتهم على عالم التكوين، ولم تكن مجرد تسديد في حالات جزئية أقدرهم فيها المولى على هذا التصرف الإعجازي، لمصلحة اقتضتها ظروف الرسالة كما سيأتي توضيحه لاحقاً.

ثانياً: لنفرض أنّهم لم يستعملوها، بيد أنّ عدم الاستعمال لا يعني عدم الولاية، فلا ملازمة بين الأمرين، وربما نجدُ في أنفسنا أننا نملكُ بعض الملكات كالشجاعة التي تعطينا ثقة في أنفسنا، لكننا لا نستخدمها لعدم الموجب لذلك أو لأسباب مختلفة، وهكذا الحال في الأنبياء والأولياء عليهم السلام، فإنّ الولاية ـ إن كانت ثابتة لهم ـ فهم قد لا يستخدمونها فعلاً، لسبب أو آخر، ومن الأسباب التي تدعوهم إلى عدم استعمالها عدم الحاجة إلى ذلك، ففضلّوا أن يسيروا وفق منطق السنن الطبيعية، وبذلك يبقوا في موقع الأسوة للناس جميعاً، فيشعر الناس بأن قادتهم الربانيين يتحملون كما يتحملون ويكابدون كما يكابدون، على أنّ استخدامهم للولاية بشكل كلي سيكون سبباً للمغالاة فيهم.

ثالثاً: وأما ما ذكر من أنهم عليهم السلام لو كانوا يمتلكون الولاية التكوينية لوجب عليهم استعمالها دفعاً

(1) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 35، **ومن وحي القرآن**، ج 6، ص 28.

للأذى، فيلاحظ عليه بأنّ دفع الأذى عن النفس إنما يجب قطعاً بسلوك الطرق الطبيعية والجري على وفق السنن، ولا يعلم ـ إن لم يعلم العكس ـ أنه يجب دفع الضرر بأي طريق ولو بواسطة المعاجز، أو الدعاء، فلو أن الأنبياء ﷺ كان يمكنهم دفع الأذى أو المرض أو الموت إلى أجل عنهم من خلال الدعاء، فلا دليل على أنه يجب عليهم أن يسلكوا هذا الطريق بل ربما جرت سيرتهم على أن تأخذ السنن الإلهية مجراها، ولذلك نظائر في أبواب أخرى، ومنها: حكم النبي (ص) بالظاهر في القضاء، فإنه حتى لو كان عالماً بالواقع عن طريق الغيب، كان مأموراً بالسير على طبق ظواهر الشريعة، كما يُستفاد من قوله (ص): «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»[1].

الوجه الثاني: إنّ اللّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، وإنّما يفعل ما فيه المصلحة، وليس ثمّة مصلحة في إعطائه ولاية التصرف على كل ذرات هذا الكون للأنبياء ﷺ أو للأئمة المعصومين ﷺ! ولا سيما أن في إعطائهم مثل هذه السلطة الواسعة مظنّة أن يتوهم الناس فيهم الألوهية فيغالون فيهم ويشركون باللّه تعالى.

وتوضيح هذا الوجه يستدعي التعرف على مهام الأنبياء والرسل ﷺ ووظائفهم، لنرى إن كانت هذه المهام تحتّم تمكينهم من السلطنة على جميع الكائنات أم لا؟

والذي يُستفاد من القرآن الكريم أنّ للأنبياء ﷺ مهاماً أساسية: وأولاها: التبليغ عن اللّه تعالى وحمل رسالة السماء إلى أهل الأرض، وثانيها: العمل على هداية الناس والأخذ بأيديهم في خط التكامل المعنوي، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾[2]. وثالثها: إقامة العدل في الأرض، قال سبحانه: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾[3].

وهذه المهام تستدعي أن يكون الأنبياء ﷺ مزودين بثلاثة أمور أساسية: وهي العصمة والعلم الخاص والمعجزة، أمّا العصمة، فلأنّهم إنْ لم يكونوا معصومين فلا يؤمَن أن تصل الرسالة بشكلها الصحيح، ولا أن يتقبل الناس منهم ويقتدوا بهم. وأمّا العلم الخاص وهو الذي استقوه من نبع الوحي، فذلك لأنّهم جاؤوا ليغيّروا صورة العالم على طبق شريعة الحق وعقيدة الصدق، ولن يتسنى لهم ذلك ما لم يزودوا بهداية الوحي الخالص والذي لا تشوبه شائبة الرأي والحدس

(1) **الكافي** ج 7، ص 414، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 229، **وسائل الشيعة**، الباب 2، من أبواب كيفية الحكم، ج 1،2،3.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 45.
(3) سورة الحديد، الآية: 25.

والخطأ. وأما المعجزة، فحاجتهم إليها تنبع من كونها تمثل وثيقة إثبات تبرهن على صدقهم أمام العامة عندما يشتبه الأمر على بعض الناس وتثار التشكيكات حول صدقيتهم ﰇ. وهذه الغاية لا تفترض أكثر من أن يُمكّنوا من إقامة المعجزات ولو على نحو استجابة الدعوة، لتكون هذه الآيات أو المعجزات هي العلامة التي يتميّز بها الصادق من الكاذب والنبي من مدعي النبوة، وقد يمكّن اللّه تعالى أنبياءه ﰇ ويزوّدهم بأكثر من معجزة إذا استدعت ظروف الرسالة ذلك، كما هو الحال في قوم موسى ﰃ، ولذا أعطاه اللّه تسع آيات، وأمّا أنْ يُعطَوْا ﰇ ولاية عامة على عالم التكوين برمته، فلا تحتمه ضرورة إثبات صدق النبوة.

مبررات الإعطاء

ولكن في المقابل، **ربما يقال**: إنّ في إعطائهم ولاية تكوينيّة أكثر من ثمرة أو فائدة ترتفع معها اللغويّة أو العبثيّة أو القبح:

أولاً: إنّ ذلك نوع تكريم لهم ﰇ، فاللّه تعالى عندما يمنح أنبياءه وبعض أوليائه ﰇ سلطة على عالم التكوين، فإنّما غرضه تشريفهم وتكريمهم.

ويلاحظ على ذلك: بما ذكره السيد فضل اللّه من أنّ «اللّه تعالى يشرف أنبياءه من خلال رفع درجتهم عنده وتقريبهم إليه ومحبته لهم وعلو مقامهم في الآخرة، أما الدنيا فلا قيمة لها عنده ولا عندهم»[1].

وبعبارة أخرى: إنّ إعطاءهم سلطاناً عاماً على الدنيا لتكون طوع بنانهم ـ مع فرض عدم حاجتهم إلى ذلك لا في حياتهم الخاصة ولا العامة ـ لا يظهر له وجهٌ في التكريم والتشريف، لا بالنسبة إلى مقامهم في أعين الناس، ولا بالنسبة إليهم في أنفسهم، أمّا بالنسبة لمقامهم عند الناس، فيكفي في تحققه أن يكونوا مستجابي الدعوة أو بمقدورهم فعل المعجزات، وأمّا بالنسبة لهم في أنفسهم، فهم يرون أنّ كرامتهم في أن يعطوا منازل القرب المعنوي عند اللّه تعالى، وأمّا الدنيا فلا يرون في امتلاك ناصيتها تكريماً ولا تشريفاً، ولا سيما أنّهم أهلُ ورع وزهد ولا يعنيهم ملك الدنيا بشيء، ونظرتهم تلك إلى الدنيا هي النظرة التي تمثل الواقع عند اللّه تعالى أيضاً، فلا مبرر لتكريمهم بما لا يمثل تكريماً عند اللّه وعندهم. ولا بأس أن نذكر هنا ما قاله الإمام علي ﰃ في ذكر النبي (ص): «قَدْ حَقَّرَ الدُّنْيَا وصَغَّرَهَا وأَهْوَنَ بِهَا وهَوَّنَهَا، وعَلِمَ أَنَّ اللَّه زَوَاهَا عَنْه اخْتِياراً، وبَسَطَهَا لِغَيْرِه احْتِقَاراً، فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْيَا بِقَلْبِه، وأَمَاتَ ذِكْرَهَا عَنْ نَفْسِه، وأَحَبَّ أَنْ تَغِيبَ زِينَتُهَا عَنْ عَيْنِه،

(1) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 33.

لِكَيْلا يَتَّخِذَ مِنْهَا رِيَاشاً، أَوْ يَرْجُوَ فِيهَا مَقَاماً..»[1]. ولاحظ قوله: «زواها عنه اختياراً»، فلو كان ثمّة مصلحة في أن يملكه زمام الدنيا، لفعل.

ثانياً: أنّ أثر هذه الولاية وجدواها يكون في إشعارهم بوجود المدد والسند الإلهي إلى جانبهم، ما يمنحهم اطمئناناً فوق اطمئنانهم نظير ما حصل مع إبراهيم الخليل عليه السلام من طلبه من اللّه تعالى أن يريه كيفية إحياء الموت، لغرض اطمئنان قلبه، ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[2].

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الاطمئنان لو كان لهم حاجة إليه، فهو لا ينحصر بهذا الطريق، إذ يكفي حضور اللّه تعالى في نفوسهم، وإشعاره لهم من خلال لطفه الخفي أنه معهم وإلى جانبهم وأنه تعالى في حالات الضرورة والحاجة سيمدهم ويزودهم بكل ما يثبِّت أفئدتهم، إما عن طريق استجابة الدعاء أو عن طريق المعجزة أو عن غير ذلك من الأسباب.

ثالثاً: أنّ أثر هذه الولاية يظهر في تعزيز مكانتهم في الأمة وجعلهم مهابي الجانب بين الناس، بما يفرض احترامهم وتوقيرهم والتوجه إليهم والعناية بهم.

ويرد عليه: أنه وتحقيقاً لهذه الغاية لا يحتاج الأمر إلى إعطائهم ولاية تكوينية عامة، فإنّ مهابة النفوس إنما تأتي من طهارة ذواتهم وعصمتهم وقربهم من اللّه تعالى، وهذا ما نلاحظه في سيرتهم عليهم السلام، ولو اقتضى الأمر أن يقوموا ببعض خوارق العادات تحقيقاً لهذا الغرض، فبالإمكان أن يتحقق ذلك من خلال جعلهم مستجابي الدعوة.

هذا ولو تمّ المانع الثبوتي المشار إليه، فسيكون دليلاً على ضرورة توجيه أو تأويل ما تمسك به القائلون بالولاية ـ على فرض تماميته ـ وحمله على بعض المحامل التي لا تنافيه، وذلك من قبيل حمله على كون ما مُكِّنوا منه هو الإتيان بالمعجزات فحسب.

البحث الإثباتي

ولو تجاوزنا ما تقدم من معضلة ثبوتيّة، وافترضنا عدم وجود مانع ثبوتي من إعطائهم ولاية عامة على عالم التكوين برمته، فإننا ننتقل بعدئذٍ إلى البحث الإثباتي، لنرى الدليل على أنهم قد أعطوا هذه الولاية فعلاً، وهنا لا بد أن نتكلم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: نستعرض فيها أدلة المثبتين للولاية التكوينية.

المرحلة الثانية: ونستعرض فيها أدلة النافين للولاية.

---

(1) **نهج البلاغة**، ج1 ص215.

(2) سورة البقرة، الآية: 260.

وطبيعي أنّه في حال عدم نهوض دليل في المرحلة الأولى على الإثبات، فلا نعود بحاجة إلى استعراض أدلة النافين إلا لمزيد من توضيح الصورة.

مقدمات ضرورية

وقبل الدخول في بيان المرحلتين، أرى أهمية بيان بعض القضايا المفيدة في المقام وغيره، كمقدمات لبحثنا الإثباتي:

المقدمة الأولى: وسائل إثبات المفاهيم الاعتقادية

وهي تتصل بوسيلة الإثبات فيما نحن فيه، فإنّ الولاية التكوينية ـ كما لا يخفى ـ هي مسألة عقائدية وليست فقهيّة، الأمر الذي يفرض أن يكون الدليل عليها ـ أكان دليلاً عقلياً أو نقلياً ـ مفيداً لليقين، ويكفي ـ على رأي ـ أن يكون مفيداً للاطمئنان، وعليه، فلا يصح التعويل فيها على الأدلة الظنية، أكانت ظنية الدليل من حيث السند، كخبر الواحد ولو كان صحيح السند، أو من حيث الدلالة ولو كان قطعي السند.

وفي هذا الإطار، علينا أن نذكّر بمرجعية أساسية في بناء صرح العقيدة، وهي ـ بالإضافة إلى مرجعية العقل ـ مرجعية القرآن الكريم فهو أساس بناء تصوراتنا العقدية، وهو مرجعية معيارية تتم في ضوئه محاكمة الروايات المروية عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، فيؤخذ بما وافقه ويطرح ما خالفه، وقد بيّنا المستند حول ضرورة العرض في كتاب حاكمية القرآن الكريم، فليراجع.

المقدمة الثانية: دعوى الضرورة والإجماع على الولاية التكوينية!

ربما ورد في كلمات بعض الأعلام أنّ الولاية التكوينية للنبي (ص) والأئمة عليهم السلام هي من الضروريات، وعليه تكون مستغنية عن الاستدلال، فهل الأمر كذلك؟

وتعليقنا على ذلك: أنّ الولاية التكوينية بالمعنى المشار إليه ليست من الضروريات، وإنما هي على أحسن التقادير، فرع اعتقادي غير مقوّم للانتماء الديني ولا المذهبي، وخاضع للاجتهاد والنظر، وكيف تكون من ضرورات الدين والحال أن مصطلح «الولاية التكوينيّة» مصطلح حادث[1]

---

(1) كما أشار إليه السيد كاظم الحائري، **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 138، والسيد فضل اللّه، **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 25، والمصطلح يعود إلى أواسط القرن الرابع عشر الهجري، فقد استخدمه كل من الأعلام: المحقق النائيني (1355 هـ)، انظر: **كتاب المكاسب والبيع**، بقلم الشيخ محمد تقي الآملي، ج 2، ص 332، والمحقق الأصفهاني (1361هـ)، **حاشية المكاسب**، ج 2، ص 379، ثم توالى استخدام المصطلح بعدهما، انظر: **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، للشيخ محمد تقي الآملي، ج 10، ص 370، والإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 3، ص 21، والسيد الخوئي، انظر: **موسوعة الإمام** =

في الزمن المتأخّر، ولا نجد له ذِكْراً في عصر الأئمة (عليهم السلام) ولا في كلمات علمائنا المتقدّمين، وما يؤدي هذا المعنى أو يكون مرادفاً لذلك المصطلح مثل مصطلح «التفويض في الخلق» ببعض معانيه وتفسيراته غير المستحيلة والباطلة لا نجد اتفاقاً عليه بينهم، بل قد نجد أنّ أصحاب الأئمّة أنفسهم مختلفون فيه، كما يظهر من بعض الروايات الآتية، نعم يظهر من بعض الأخبار أنّ ظهور المعجزة على يد الإمام (عليه السلام) مفروغ منه في ذهن أصحابهم[1].

على أنه كيف يُدّعى كون الولاية التكوينية في غير القدر المتيقن ـ وهو ظهور المعاجز على أيديهم ـ من مسلمات المذهب وضرورياته، والحال أنّ موضوع الولاية التكوينية غير منقّح ولا محدد في كلماتهم، بل ثمة احتمالات عديدة في المقصود منها كما عرفت وستعرف؟! فالولاية التكوينية بمعنى كونهم مجاري الفيض مرفوضة عند من لا يؤمن بتلك النظرية، والولاية المعنوية لم نجدها مطروحة إلا في كلمات بعض العلماء المتأخرين، وولاية التصرف العامة، سنرى عدم الإجماع عليها.

وعليه، فلا يمكن دعوى بداهة الولاية التكوينيّة وضرورتها، ولذا وجدنا أنّ الإمام الخمينيّ وهو من القائلين بالولاية التكوينية يعترف بأنّ العلماء ومنهم العلامة المجلسي قد «جعلوا الكرامات والمعجزات من قبيل استجابة الدعاء وأنّ الحقّ سبحانه هو الفاعل لكلِّ هذه الأمور»[2]، وهذا يشكّل رفضاً لأساس الولاية التكوينية، لأنّه إذا كانت المعاجز ـ بنظر هؤلاء ـ من صنع اللّه ولا دخل للأنبياء بها فالأولى أن لا يكون لهم ولاية تكوينية في غير المعاجز.

وقد صرّح بما ذكرناه من اجتهادية الولاية التكوينية، العلامة الشيخ محمد جواد مغنية حيث أفاد: «وتسأل: نحن نؤمن بأنّ التكوين بشتى أنواعه وألوانه هو للّه وحده وأنّ نسبة أي لون منه إلى غيره شرك، ولكن سمعنا عن قائل يقول: إنّ اللّه سبحانه خصّ بشكلٍ أو بآخر المعصومين بولاية التكوين على الأشياء، وإنّ في قدرتهم أن يُخضعوها لإرادتهم إن شاؤوا...

والجواب: كلُّ شيء ممكن بإذن اللّه حتى إطباق السماء على الأرض بكلمة يقولها عبد من

= **الخوئي**، ج 37، ص 157، **ومصباح الفقاهة**، ج 3، ص 280، والسيد البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج 7، ص 338، والسيد محمد هادي الميلاني، انظر: **محاضرات في فقه الإمامية**، (الخمس)، ص 273، إلى غير ذلك.

(1) ففي خبر عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد اللّه (عليه السلام) لأي علة اعطى اللّه عز وجل أنبياءه ورسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة للّه لا يعطيها إلا أنبياءه ورسله وحججه ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب». **علل الشرائع**، ج 1، ص 122، ولكن الرواية ضعيفة السند، كما لا يخفى.

(2) **الأربعون حديثاً**، ص487.

عباده تعالى، ولكن العبرة بالوقوع لا بالإمكان وبالإثبات لا بالثبوت، وليس من شك أنّ طريق الإثبات هنا منحصرٌ بالنصّ القطعي متناً وسنداً فأين هو؟! وعلى فرض قيام هذا النصّ عند البعض فهو حُجّة عليه وحده لا على غيره، لأنّ وجوب الإيمان بولاية التكوين ليس من ضرورات الدين ولا المذهب...»[1].

ليس إجماعياً

ومما ذكرناه يتضح أنّ دعوى الإجماع في المسألة لا تصح ـ هذا لو كان للإجماع في المسألة[2] أو غيرها قيمة إثباتية ـ لأنّ الأصحاب مختلفون. ففي حين رأينا أنّ صنفاً من الأعلام من متأخري المتأخرين[3]، ممن تقدمت كلماتهم أو غيرهم، قد صرّحوا بثبوت الولاية التكوينية، فإن ثمة صنفين آخرين من الأعلام هم بين ساكت أو نافٍ، الأمر الذي يمنع من انعقاد الإجماع، وإليك توضيح ذلك:

الصنف الأول: الساكتون، فإنّ جمعاً من الأعلام ممن تركوا مؤلفات كلامية مختلفة تتحدث عن النبوة وخصائصها والإمامة ومزاياها، من أمثال المفيد والمرتضى والصدوق والحلبي والعلامة الحلي وغيرهم الكثير لم ينصوا أو يشيروا إلى ثبوت الولاية التكوينية لهم ﷺ، لا بالصراحة ولا بما يؤدي هذا المعنى. ولا يخفى أنّ سكوتهم لا يخلو من إيحاء بعدم الثبوت، إذ لو كان ثابتة بنظرهم فهل يعقل إغفالهم لها، والحال أنّها من أعظم وأرفع المقامات التي يصلها النبي (ص) أو الإمام عليه السلام؟!

الصنف الثاني: النافون، فإنّنا نجدُ في كلمات بعض أعلامنا ما يدل أو يشهد لنفي الولاية التكوينية، إما لعدم نهوض الدليل ـ عندهم ـ عليها أو لنهوض الدليل على نفيها، وإليك كلمات بعضهم:

فهذا الشيخ الكراجكي الطرابلسي (ت: 449هـ) الذي يصرّح في رسالته حول عقائد أهل الإيمان: «بأنّ الأنبياء وكذا الأئمّة ﷺ لا يقدرون على الخلق والرزق!»[4].

---

(1) **فلسفة الولاية**، ص28.

(2) أقصد بالمسألة، المسألة العقدية، وبغيرها المسألة الفقهية، وقد أوضحنا عدم حجيته في المسائل العقدية في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، فراجع.

(3) وبالإضافة إلى من ذكرنا أسماءهم: نجد أعلاماً يقولون بالولاية التكوينية نصاً أو معنى، ومن هؤلاء: الميرزا الأشتياني (1319 هـ) يقول: «الملكات الثّابتة للنّبي القائمة بنفسه الشّريفة الموجبة لسلطنة تصرّفه في الآفاق والأنفس واستحقاقه للرّئاسة الكليّة الإلهيّة فإنّها باقية لا زوال لها أصلاً ببقاء نفسه المطمئنّة في جميع عوالمه، وكذا إذا كان المراد منها تصرّفه الفعلي في الآفاق والأنفس وولايته على النّفوس الخلقيّة، فإنّ الولاية الحقّة المطلقة بالمعنى المذكور ينتقل إلى الوصيّ بعد ارتحال النّبي (ص)، ومن الوصيّ إلى من بعده من الأوصياء بحسب الطّبقات». **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، ج 3، ص 149.

(4) **كنز الفوائد**، ص242 ـ 245.

ويقول في الحديث عن صفات وكمالات الأئمة من أهل البيت ﷺ: «وأنه سبحانه أظهر على أيديهم الآيات وأعلمهم كثيراً من الغائبات والأمور المستقبلات، ولم يعطهم من ذلك إلا ما قارن وجهاً يعمله من اللطف والصلاح، وليسوا عارفين بجميع الضمائر والغائبات على الدوام، ولا يحيطون العلم بكل ما علمه اللّه تعالى، والآيات التي تظهر على أيديهم هي فعل اللّه دونهم، أكرمهم بها ولا صنع لهم فيها، وأنهم بشر محدثون وعباد مصنوعون لا يخلقون ولا يرزقون ويأكلون ويشربون وتكون لهم الأزواج وتنالهم الآلام والإعلال ويستضامون ويخافون فيتقون، وإن منهم من قتل ومنهم من قبض»[1].

وسيأتي تصريح الأعلام المفسرين: الطوسي والطبرسي وابن أبي جامع العاملي وغيرهم بأنّ ما فعله روح اللّه عيسى ابن مريم ﷺ هو مجرد النفخ في الطين، أما صيرورة الجسد طيراً فهو من فعل اللّه تعالى لا من فعله، أو أنّ إحياءه الموتى كان بدعائه للّه تعالى.

وسيأتي أيضاً أن الأعلام المفيد والمرتضى والطوسي وابن شهرآشوب عرّفوا المعجزة بأنّها فعل اللّه تعالى يظهرها على يد النبي (ص)، مما هو ظاهر في نفي اعتقادهم بالولاية التكوينية.

ومن يراجع كلمات علماء الكلام في تعريف المعجزة والفرق بينها وبين الكرامة، وفي أنه هل يمكن إظهار[2] الخارق للعادة على يد غير النبي (ص) أم لا يمكن؟ يستنتج أن مصب الكلام بينهم هو في أن اللّه تعالى هل أقدر غير النبي (ص) على الإعجاز أم لا، وكأنّه مفروغ لديهم أنّ الولاية والسيطرة على عالم التكوين ليست في يد المعصوم نبياً كان أو إماماً، إذ لو كانت الولاية ثابتة له فلا محلَّ لهذا النزاع في أمر المعجزة، هذا فضلاً عن تصريح بعضهم بأن المعجزة هي فعل اللّه تعالى يظهره على يد النبي (ص).

والمتأمل في مجموع كلماتهم يلاحظ أنّ المركوز في عقولهم خروج فعل الخلق والإحياء عن قدرات الأنبياء ﷺ، وهذا يؤشر إلى أنهم لم يستفيدوا من الآيات والروايات التي تمسك بها المتأخرون ما اصطلح عليه الولاية التكوينية.

ويعدُّ السيد فضل اللّه من أبرز العلماء المتأخرين الذين رفضوا القول بالولاية التكوينيّة، وله رسالة خاصة حولها ناقش فيها القول بالولاية ولم ير دليلاً عليها، بل رأى أنّ الدليل قائم على عدم ثبوتها[3].

---

(1) **كنز الفوائد**، ص 112.

(2) لاحظ **الشافي في الإمامة**، ج 1، ص 196 وما بعدها، **ومناهج اليقين في أصول الدين**، للعلامة الحلي، ص 362.

(3) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 68.

وهكذا فإنّ السيد كاظم الحائري يظهر منه عدم الاعتقاد بها، فإنه ـ بعد أن نفى الشك في قدرتهم على المعجزات والكرامات ـ قال: «أما لو أراد القائلون بالولاية التكوينية أن المعصوم ﴿﴾ يتمكن دائماً أن يفعل ما يريد أي لا يعجز عن أي شيء، فهذا خلاف صريح القرآن..»[1].

المقدمة الثالثة: الأصل عدم الولاية لأحد غير اللّه تعالى

إنّ الأصل في الولاية التكوينية يمكن بيانه بأحد وجهين:

الوجه الأول: الولاية للّه تعالى

من المعلوم والمتسالم عليه أنّ صاحب الولاية التكوينيّة والتشريعيّة بالأصالة هو اللّه تعالى، فبيده الأمر والملك وله السلطنة والولاية على جميع خلقه، وكل ما عداه هو مخلوق ضعيف ولا يملك من الأمر شيئاً إلا ما ملكه اللّه تعالى، وهذا المعنى لا شكّ فيه، وهو من مقتضيات الإيمان بالتوحيد، وعليه، فيكون الأصل عند الشك في انتقال هذه الولاية إلى غيره ـ نبياً كان أو إماماً أو غيرهما ـ هو عدم الولاية في التشريع والتكوين معاً، فالولي المطلق ومن له الولاية بالأصل هو اللّه تعالى، أو من أعطاه اللّه نصيباً من الولاية. وهذا يعني أنّ من يدعي الولاية التكوينية لأحد من أولياء اللّه فعليه إثبات ذلك بالدليل، فإذا لم ينهض دليل على ذلك فيكون المرجع هو أصالة عدم الولاية.

إنّ الأصل المشار إليه، هو مما تنهض بإثباته الأدلة العقلية والنقلية، أما العقل فلأن ما دلّ على وحدانيته في الخالقية والربوبية يدلّ عليه، وأما النقل، فلما ورد في القرآن الكريم، مما دلّ على ذلك، ونكتفي بذكر بعض الطوائف من الآيات:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ الخلق والرزق والأمر له تعالى دون غيره:

قال اللّه سبحانه: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [3].

وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾[4].

---

(1) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 127 ـ 128.
(2) سورة سبأ، الآية: 24.
(3) سورة يونس، الآية: 31.
(4) سورة سبأ، الآية: 24.

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا * وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[3]

قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَٰلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[6]

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾[7].

وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾[8].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ﴾[9] في إشارة إيحائية إلى أنّ أدنى حركة في هذا العالم هي من اللّه تعالى.

الطائفة الثانية: آيات الولاية، فقد «ذكر اللّه سبحانه لنفسه من الولاية التكوينية التي تصحح له التصرف في كل شيء وتدبير أمر الخلق بما شاء وكيف شاء»[10]. وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[11].

---

(1) سورة الرعد، الآية: 16.
(2) سورة الفرقان، الآية: 2 ـ 3.
(3) سورة يونس، الآية: 3.
(4) سورة الأعراف، الآية: 54.
(5) سورة الروم، الآية: 40.
(6) سورة الذاريات، الآية: 58.
(7) سورة الإسراء، الآية: 30.
(8) سورة البقرة، الآية: 164.
(9) سورة الأنعام، الآية: 95.
(10) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 13.
(11) سورة الشورى، الآية: 9.

وقال: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾[1].

﴿أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾[2].

وقال: ﴿فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعۡدِهِۦ﴾[3].

وفي معنى هذه الآيات قوله: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[4].

وقوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾[5].

هذا من الآيات القرآنية، وأما الروايات التي تثبت هذا المعنى فهي كثيرة وقد تقدم بعضها سابقاً، ولا بأس أن نذكر هنا بعضاً آخر منها مما لم يتقدم التطرق إليه، ومن ذلك: ما رواه الشيخ الصدوق من دعاء الإمام الرضا عليه السلام: قال: «وكان الرضا عليه السلام يقول في دعائه: «اللهم إني أبرأ إليك من الحول والقوة، فلا حول ولا قوة إلا بك. اللهم إني أبرأ إليك من الذين ادعوا لنا ما ليس لنا بحق. اللهم إني أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا. اللهم لك الخلق ومنك الأمر، وإياك نعبد وإياك نستعين. اللهم أنت خالقنا وخالق آبائنا الأولين وآبائنا الآخرين. اللهم لا تليق الربوبية إلا بك، ولا تصلح الإلهية إلا لك، فالعن النصارى الذين صغروا عظمتك، والعن المضاهين لقولهم من بريتك. اللهم إنا عبيدك وأبناء عبيدك، لا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً. اللهم من زعم أننا أرباب فنحن إليك منه براء، ومن زعم أن إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن إليك منه براء كبراءة عيسى عليه السلام من النصارى. اللهم إنا لم ندْعُهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون واغفر لنا ما يزعمون، ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا﴾[6]»[7]. وهذا يصلح مؤيداً لما تقدم لا دليلاً، بسبب ضعف سنده.

إنّ هذا الأصل هو المرجع وعلينا تحكيمه، إلا في الحالات التي ثبت أن اللّه تبارك وتعالى أعطى بعض خلقه نصيباً من التصرف أو الولاية، كما هو الحال في الملائكة أو الأنبياء عليهم السلام أو بعض الأولياء عليهم السلام.. وسوف نلاحظ فيما يأتي إلى أي حدٍ أعطى سبحانه الولاية التكوينية لخلقه وما هي حدود هذه الولاية؟

(1) سورة السجدة، الآية: 4.
(2) سورة يوسف، الآية: 101.
(3) سورة الشورى، الآية: 44.
(4) سورة ق، الآية: 16.
(5) سورة الأنفال، الآية: 24.
(6) سورة نوح، الآية: 26 ـ 27.
(7) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص 99.

ولكن هذا الأصل إنما يتجه الاعتماد عليه في محل الكلام، وهو الولاية التكوينية بمعنى إقدارهم على التصرف أو بمعنى التفويض، أي تفويض أمر الولاية إلى أحد منهم، أما إذا كان الحديث عن الولاية بمعنى التوسيط، أي جعل بعض الخلق وسائط في الفيض، فهذا النوع من الولاية ـ لو قيل به ـ لا يُنفى بالأصل، لأنّ التوسيط معناه أنهم ﷺ جزء من نظام الخلق، وبناءً عليه، تكون الولاية غير مجعولة، ليقال إنّ الأصل عدم جعلها، وإنما هي من لوازم ذواتهم ووجودهم التي لا تنفك عنها، وحيث إن وجودهم لا شك فيه فكذا وساطتهم في الفيض.

نعم لقائل أن يقول: إنّ ما زعموه من أن ولايتهم التكوينية هي من لوازم ذواتهم النورية وهي لا تنفك عنهم وأنها مجعولة بالجعل البسيط لا الجعل التأليفي، هو مجرد افتراض لا دليل عليه، كما أسلفنا.

الوجه الثاني: أصالة بشرية الأنبياء ﷺ

إنّ مما لا شك فيه أنّ الأنبياء والأولياء ﷺ هم من جنس البشر ويجري عليهم من القوانين ما يجري على سائر البشر، ومن المعلوم أيضاً بحسب الوجدان أن البشر عاجزون عن فعل المعجزات من تلقاء أنفسهم، وهذا أمر لا يحتاج إلى شرح وبيان وإقامة برهان، فالوجدان شاهد به والوجدان سيد الأدلة، وكل واحد منا يدرك في نفسه عجزه عن ذلك، ويشاهد ذلك مشاهدة العيان في غيره، ودعوى أنّ الإنسان بإمكانه إذا توجه إلى داخل النفس وصرف نفسه عن خارجها يصبح مقتدراً على فعل المعاجز، هي دعوى قد عرفت وهنها فيما سبق.

هذا ما دلّ عليه الوجدان، وأما القرآن فقد نصّ على بشرية الأنبياء ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[1]، والبشرية لا تنفك عن المحدودية والعجز في كثير من الأحيان، قال تعالى موجهاً نبيه أن يرد على طلبات المشركين بإنزال آية إعجازية عليه: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[2]، إلى غيرها من الآيات التي تتحدث عن بشرية الأنبياء ﷺ، وهذه البشرية ستكون المرجع المحكم بشأن الأنبياء إلى أن يثبت أن اللّه تعالى قد منحهم صلاحيات غير مقدورة للبشر العاديين، ولا شك أنه تعالى منحهم هذه الصلاحيات على صعيد المعجزات والكرامات، ولكن ثبوت صلاحيات مطلقة وشاملة بما يجعل لهم ولاية على عالم التكوين هو محل نقاش كما سوف نرى.

---

(1) سورة الكهف، الآية: 110.
(2) سورة الإسراء، الآية: 93.

المقدمة الرابعة: هل تصلح أدلة المعاجز لإثبات الولاية التكوينية؟

وهذا الأمر من النقاط الأساسية التي يتوقف عليها الاستدلال ببعض المعاجز بغرض إثبات الولاية التكوينية، ولذا نرى من المناسب بل الضروري التنبيه عليه في المقام. وتوضيح ذلك: أنّ تمكين الأنبياء ﷺ من بعض المعاجز أمرٌ ثابت ولا ينبغي إخضاعه للبحث والنقاش، لأنّه من المسلمات التي لا ينكرها أحدٌ من المسلمين، أجل، وقع خلاف وكلام بينهم في أمر الكرامات، ففي حين آمن بها عامة المسلمين أنكرها المعتزلة على ما نسب إليهم[1]، لأدلة ذكرت في علم الكلام وتمت مناقشتهم فيها. ولكنّ قدرة الأنبياء ﷺ على المعاجز لا يصحّ جعلها دليلاً على ولايتهم التكوينية، لأنّها تمكين خاص، وأشبه بما يقوله الفقهاء في بعض الموارد من أنها قضية في واقعة ولا تصلح للتعميم، وإنما الكلام في التمكين العام والتسخير المطلق، وهذا لا يوجد تسالم بشأنه ولا اتفاق عليه، وقد ذكرنا أنّ بعض أساتذتنا بعد أن أخرج قضية المعاجز عن النقاش، أضاف: أما قدرته ﷺ على أن يفعل كل ما يريد دون أن يعجزه شيء فهو خلاف القرآن الكريم.

وإنما يصحّ جعل قضية المعاجز دليلاً على الولاية التكوينيّة العامة، إذا فُرغ عن إثبات أمرين:

الأمر الأول: أنّ خرق القوانين الطبيعيّة والتصرّف التكويني هو من فعل النبي (ص) أو الإمام ﷺ، لا من فعل اللّه تعالى. وبعبارة أخرى: إنّ المباشر لفعل المعجز هو النبي (ص) نفسه وليس اللّه تعالى.

والأمر الثاني: إثبات أن المعجزات ليست من قبيل التمكين الخاص، وأنّ فعله وتصرفه (ص) في هذا المورد الإعجازي أو ذاك يكشف عن الاقتدار العام.

وكلا الأمرين محل كلام وإشكال، وإليك البيان:

أما الأمر الأول، وهو إثبات أنّ المعجز هو من فعل النبي (ص) وليس من فعل اللّه تعالى مباشرة، فهو موضع نقاش كبير بين علماء الكلام، فبعضهم يصرح أو يظهر منه أنّ المعجزة من فعل النبي (ص) نفسه، وذلك بإقدار اللّه تعالى له على ذلك[2]. ولكنّ ثمة اتجاهاً آخر مشهوراً بين علماء

---

(1) قال الشيخ المفيد بشأن ظهور الكرامات على أيدي الأولياء: «إنّ ذلك جائز لا يمنع منه عقل ولا سُنة ولا كتاب، وهو مذهب جماعة من مشايخ الإمامية وإليه يذهب ابن الأخشيد من المعتزلة وأصحاب الحديث في الصالحين والأبرار. وبنو نوبخت من الإمامية يمنعون ذلك ويوافقون المعتزلة في الخلاف علينا فيه، ويجامعهم على ذلك الزيدية والخوارج». **أوائل المقالات،** ص 69.

(2) ولعل هذا ما أراده العلاّمة الحلي بقوله في بيان شروط المعجز: «أن يكون من قبل اللّه تعالى أو بأمره». **كشف المراد،** ص 475. ونحوه ما قاله الفاضل المقداد (826 هـ)، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،** ص 307. وقريب منه ما قاله الجرجاني (816 هـ) في بيان شروط المعجزة: «الأول:=

الكلام يصرّح أو يظهر منه أنّ المعجزة فضلاً عن الكرامة هي من فعل اللّه تعالى، لا من فعله (ص)، وإنما أظهرها اللّه على يديه تسديداً له، وتثبيتاً لنبوته، فحال المعاجز الحسيّة كحال القرآن الكريم الذي هو معجزة سيدنا محمد (ص)، فكما أنّ القرآن الكريم ـ وبالإجماع ـ هو من خلق اللّه تعالى لفظاً ومعنى لا من إنشاء النبي (ص)، وإنما نزل به الروح الأمين على قلبه، كذلك الحال في سائر المعجزات، قال الشيخ المفيد وهو في مقام تعريف المعجزة وبيان دلالتها على صدق النبي (ص): «المعجز فعل اللّه تعالى، وهو قائم مقام التصديق، ومن صدقه اللّه تعالى فهو صادق لاستحالة أن يصدق اللّه الكذاب»[1]، وقال الشيخ الطوسي: «والدليل على نبوة نبينا محمد (ص): أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، والمعجز فعل اللّه تعالى، فيكون نبياً حقاً ورسولاً صدقاً»[2].

إنّ عدولهم في مقام التعريف ـ وهو مقام التدقيق في استخدام الألفاظ والمصطلحات وليس مقام التسامح فيها ـ عن القول: إنّ المعجز هو فعل النبي (ص) بإذن اللّه تعالى وتمكينه، إلى القول: إنه فعل اللّه تعالى أظهره على يد النبي (ص)، هو كالصريح فيما نقوله، وقال ابن شهرآشوب متحدثاً عن المعجزات: «ومعلوم أنّ إبراء المرضى وإحياء الموتى وكلام الجماد والحيوان إلى غير ذلك على أيدي الأنبياء والأوصياء من فعل اللّه»[3]، وأصرح من الجميع كلام السيد المرتضى، فبعد أن ذكر أن من شرائط المعجز «أن يكون من فعله تعالى» أوضح هذا الشرط واستدل عليه فقال: «وإنما قلنا أن يكون من فعله، ولم نقل: أو ما يجري مجرى فعله، على ما يمضي في الكتب، لأنّ المدعي إنّما يدعي على اللّه تعالى يصدقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طُلب منه التصديق، وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنه لا يدلّ على التصديق..»، وأضاف: «**وقول من يقول**: إن القرآن لو كان من فعل النبي (ص) لدلّ على صدقه كما يدل وهو من فعله تعالى، ونقل الجبال وطفر[4] البحار يدلان على النبوة وإن كانا من

= أن يكون فعل اللّه أو ما يقوم مقامه»، أي مقام فعله عز وجل، انظر: **شرح المواقف**، ج 8، ص 223. بأن يكون المقصود بقوله: «من قبل اللّه» أنه تعالى الفاعل المباشر لها، والمقصود بأمره أنه تعالى أذن بتمكين النبي (ص) منها.

(1) **النكت الاعتقادية**، ص 37.

(2) الرسائل العشر، ص 105. وقال في معرض الاستدلال على دلالة المعجزة على صدق النبي (ص): «ويعلم أيضاً عند ذلك صحة النبوات، لأن النبي إذا ادعى **النبوة** وظهر على يده علم معجز يعجز عن فعله جميع المحدثين علم أنه من فعل اللّه ولولا صدقه لما فعله، لأن تصديق الكذاب لا يحسن». **الاقتصاد**، ص 19.

(3) نقله عنه ابن جبر من أعلام القرن السابع الهجري في كتابه **نهج الإيمان**، ص 651، وراجع **مناقب آل أبي طالب**، ج 2، ص 165.

(4) الطفر: «وثوب في ارتفاع، كما يطفر الإنسان حائطاً، أي يثبه إلى ما وراءه». **العين**، ج 7، ص 417.

فعل مدعي النبوة، **ليس بشيء**، لأن القرآن لو كان من فعله (ص) وخرق العادة، لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكن بها من القرآن، وفعلها فيه (ص)، وفي نقل الجبال وطفر البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقُدَر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الأفعال دون الأفعال نفسها»[1].

وقد قدمنا كلام الكراجكي قبل قليل حيث رأيناه يصرح بأن «الآيات التي تظهر على أيديهم هي فعل اللّه دونهم، أكرمهم بها ولا صنع لهم فيها»، وكلامه هذا لا يقلّ صراحة عن كلام السيد المرتضى في هذا المجال. وكلام الإمام الخميني المتقدم عن أنّ علماءنا جعلوا المعجزات من قبيل استجابة الدعاء واضح في الدلالة على كون المعجزة من فعل اللّه تعالى لا من فعل النبي (ص).

وطبيعي أن تبني هذا الرأي أو ذاك تابع للدليل، وقد حاول السيد المرتضى إقامة الدليل العقلي لإثبات أن المعجز من فعل اللّه تعالى، ويمكن إرجاع ما جاء في كلامه إلى وجهين:

الوجه الأول: أنه لو كان المعجز من فعل مدعي النبوة فهو لا يدلّ على تصديق اللّه تعالى له، فالدلالة على التصديق تحتّم أن يكون المعجز من فعل المرسِل لا مدعي الرسالة.

ولكنه وجه ضعيف، إذ دلالة المعجزة على التصديق، كما تحصل بكون الفعل المعجز من فعل اللّه تعالى، فإنها تحصل بكونه من فعل مدعي النبوة، لكنْ على أن يكون فعلُه من إقدار اللّه تعالى له على ذلك، وليس ناشئاً من قدرته الذاتيّة، وهذا هو المدعى في المقام. بل ربما يقال إن الثاني، أعني كون المعجز من فعل الرسول، أدلّ على التصديق، من مجرد كونه من فعل اللّه تعالى، لأنّه لو كان من فعل اللّه تعالى، فدلالته تنحصر بإظهار الفعل الخارق على يدي النبي (ص) وعند طلبه لذلك، بينما على الثاني، فإنّ ظهور المعجز على يديه يكشف أولاً: عن أن اللّه تعالى قد سمح بخرق القوانين الطبيعية، وثانياً: أنه تعالى قد مكّن البشر (وهو النبي في المقام) من فعل ذلك، مع أنه لا قدرة ذاتية له على فعله.

الوجه الثاني: إنّه لو كان المعجز من فعله (ص) لكان معنى ذلك أنّ اللّه تعالى قد مكّنه من فعل المعجز، وهذا معناه أنّ المعجز في الحقيقة ليس هو الفعل الخارجي، من إحياء الموتى أو نحوه، وإنما هو إقدار اللّه تعالى لنبيه وتمكينه له من أن يخرق قوانين الطبيعة ويحيي الموتى ويبرئ الأكمه.. مع أنّ ظواهر النصوص وما تسالم عليه القوم أنّ المعجزة هي الفعل الخارق للعادة نفسه، وليس التمكين منه والإقدار عليه.

وتعليقاً على هذه الوجه نقول: ما ذكره من أن المعجزة الحقيقية هي التمكين الإلهي

(1) **الذخيرة في علم الكلام**، ص 328.

للنبي (ص) من فعل الأمر الخارق صحيح، ولكنْ ليس ثمّة ما يمنع من إطلاق لفظ المعجزة أيضاً على الفعل الصادر عن ذلك التمكين وعن تلك القدرة التي زُود بها النبي (ص).

وعليه يمكن القول: إنّ العقل لا يدلّ على أكثر من ضرورة إظهار الآية المعجزة على يده (ص) في حال احتاجت الرسالة إلى ذلك، إقامة للحجة على العباد، ودفعاً للتكذيب والتشكيك، وأما أن هذه المعجزة لا بدّ أن تكون من فعل اللّه تعالى أو من فعل النبي (ص) نفسه، فلا فرق في نظر العقل بين الأمرين، لدلالتهما معاً على المقصود.

وبناءً عليه، فإنّ الدليل الذي يمكن عدّه مرجعاً أساسياً في هذا المجال ينحصر بالوحي، كتاباً وسُنّةً، وهذا ما سوف يأتي بعون اللّه تعالى. ولذا علينا أن ننتظر حسم الموقف إلى أن نرى إن كان يظهر من الوجوه الآتية أنّ المعجزة هي من فعل النبي (ص) بتمكين اللّه تعالى له، لا من فعل اللّه سبحانه وتعالى عند حاجة الرسالة لذلك. وفي حال عدم نهوض دليل على أنّ المعجزة من فعل النبي (ص)، يكون القدر المتيقن الذي يسعنا تبنيه اعتقاداً أنّها من فعل اللّه تعالى يظهرها على يد النبي (ص).

وثمّة **وجه ثالث** قد يشهد لكون المعجزة هي فعل اللّه تعالى، وهو ـ بالإضافة إلى عمومات الكتاب والسّنة الدالة على أن الخلق والرزق والتدبير هو بيد اللّه تعالى ـ بعض الأخبار الخاصة، من قبيل ما رواه في الاحتجاج للطبرسي عن الإمام الرضا عليه السلام في حوار له مع أحدهم، حيث نقل الرجل للإمام عليه السلام أنّ جماعة يقولون: «إنّ علياً لما أظهر من نفسه المعجزات التي لا يقدر عليها غير اللّه، دلّ على أنّه إله، ولما ظهر لهم بصفات المحدثين العاجزين لبس ذلك عليهم، وامتحنهم ليعرفوه، وليكون إيمانهم اختياراً من أنفسهم، فقال الرضا عليه السلام: أول ما هاهنا أنّهم لا ينفصلون ممن قلب هذا عليهم، فقال: لما ظهر منه الفقر والفاقة دلّ على أنّ مَن هذه صفاته وشاركه فيها الضعفاء المحتاجون لا تكون المعجزات فعله، فعلم بهذا أنّ الذي أظهره من المعجزات إنما كانت فعل القادر الذي لا يشبه المخلوقين، لا فعل المحدث المشارك للضعفاء في صفات الضعف»[1]. ولكن الخبر ضعيف، وهو مما أخذه الطبرسي من التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام[2]، وقد عرفت سابقاً حاله، وقد يضاف إلى ذلك أن الإمام عليه السلام في مقام الاحتجاج والجدل، حيث قال إنّه يمكن أن يُقلب الأمر عليهم وتُبطل دعواهم، لا أنه في مقام الاستدلال.

وفي المقابل، **قد يقال**: انتصاراً للرأي القائل إنّ المعجزة هي فعل النبي (ص):

أولاً: إنّ في القول بكون المعجزة هي فعل اللّه تعالى وليس فعل الأنبياء عليهم السلام انتقاصاً من شخصيتهم، وتقصيراً في حقهم، بحيث يصبحون مجرد آلة ولا دور لهم في المعاجز.

---

(1) **الاحتجاج**، ج 2، ص 234.

(2) **التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري**، ص 52.

ويرده: إنّ هذا الكلام لا صحة له، لأنّ ظهور آيات اللّه ومعاجزه على يدي العبد هو مقام جليل ولا يناله إلا ذو حظ عظيم، ولا سيما إذا خضع الأمر لطلبه واستدعائه. ألا ترى أن أعظم معجزة لنبينا محمد (ص) وهي القرآن الكريم لم يكن للنبي ﷺ دور فيها إلا التلقي من الوحي، فهل يوجب ذلك الانتقاص من مقامه؟ بالتأكيد هو لا يوجب ذلك، فإنّ بلوغ العبد مستوى تلقي الوحي الإلهي يحتاج إلى قابلية وإلى اصطفاء خاص، قال تعالى: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[1].

ثانياً: إنّ ظاهر الحال[2] في الكثير من المعجزات المنقولة إلينا في الكتاب يوحي أنّ النبي (ص) نفسه هو من يُقْدِم على فعل المعجز من تلقاء نفسه، مما يدل على كون زمام المعجز بيده، وأنه قادر على فعله. ولا مفرّ من الأخذ بهذا الظاهر ما لم تقم قرينة على خلافه، أو ضرورة على تأويله، وإن وجدت القرينة المعارضة لهذا الظاهر فيسهل تفسيره، بأنّ ثمّة مقدمات مطوية لم يطلع عليها الحاضرون في مجلس المعجزة، ولم يجد النبي (ص) ضرورة لإظهارها وبيانها، ومن هذه المقدمات توجه النبي (ص) إلى اللّه تعالى وطلبه إليه ولو طلباً باطنياً بأن يسدّده بإظهار المعجزة على يديه.

الأمر الثاني: مع تجاوز ما ذكر في الأمر الأول، وافتراض أنّ المعجز مِن فعلِ النبي (ص) كما هو ظاهر العديد من النصوص التي أسندت الأفعال المعجزة إلى الأنبياء عليهم السلام أنفسهم، لكن هذا لا يثبت ولايتهم التكوينية إلا مع نفي كون ذلك من التمكين الخاص، وإثبات أنّ فعله وتصرفه في هذا المورد الإعجازي أو ذاك يكشف عن الاقتدار العام في سائر الموارد، وذلك:

1 ـ إمّا لدلالة ذلك وكشفه عن بلوغه مرحلة معنوية خاصة تسمح له بالتصرف في عالم التكوين برمته، فتكون لديه ملكة التصرف في عالم التكوين كما هو الحال فيمن لديه مثلاً ملكة العصمة، والتي لا تتخلف في أي مورد من الموارد، أو قل: إنّ من وصل إلى مرحلة القدرة على التصرف التكويني في مورد فإنه يقدر على غيره، لقاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. أو لنقل: إنّ النفس إذا صارت قادرة على فعل الأمر المعجز فقدرتها ليست أمراً عرضياً، وإنما هي عناية من اللّه وسببها الاتصال بالعالم العلوي، فلا فرق بين مورد وآخر.

2 ـ وإمّا لكشف النصوص عن أنّ اللّه تعالى قد أعطاهم الولاية العامة، والنص قد يكون ظاهراً في ذلك بنفسه أو محتفاً ببعض القرائن المقامية أو المقالية المفيدة لذلك.

ولكن يلاحظ عليه:

أما الأوّل، فقد عرفت ضعفه فيما سبق، حيث قلنا إنّ الولاية التكوينية مما لم يثبت أنها ثمرة مسار روحي يبلغه السالك في مرحلة معينة من مراحل السير إلى اللّه تعالى. ولا معنى هنا لقاعدة

---

(1) سورة طه، الآية: 13.

(2) **النبوّة**، ص 233 ـ 234.

تساوي الأمثال، ونظيره في الضعف أن يقال إن المسألة هي نتيجة انكشاف علل الأشياء أمام السالك، فيتصرف فيها، فإنّ هذا عرفت ضعفه فيما سبق.

وأمّا الثاني، فهو العمدة، لكن هل تدل النصوص على التمكين العام أم غاية ما تدل عليه هو التمكين الخاص؟

علينا أن نلاحظ ذلك فيما يأتي، ونرى مدى توفر دلائل إثباتية على أنّ هذه المعاجز إنما قدروا عليها لأن اللّه تعالى قد منحهم ولاية تكوينية عامة.

وخلاصة القول في الأمر الثاني: إنّ أمر المعجزة لا ينحصر في تفسيرين[1] فقط ولا ثالث لهما، وهما: الاعتقاد بكون المعجزة هي فعل اللّه المباشر ولا دخل للنبي فيها سوى ظهورها على يديه، أو الاعتقاد بكونها فعل النبي نفسه وأنه يمتلك قدرة عامة يستطيع من خلالها إنجاز ما يريد من الخوارق، بل ثمة تفسير ثالث معقول، وهو الاعتقاد بأن المعجزة هي فعل النبي (ص)، المنطلق أو الكاشف عن وجود تمكين إلهي جزئي ـ وليس كلياً ـ له (ص) بفعل الخوارق، والتي تزيد أو تنقص، استناداً إلى حاجة الرسالة لذلك، فيما خططه لكل نبوة وما تحتاجه من معاجز، فالمعجز هو فعله (ص) لكنه لا يعبر عن امتلاكه للقدرة العامة على فعل الخوارق الملازم لثبوت الولاية التكوينة. وعليه فافتراض أن النبي (ص) إما أنه لا يمتلك قدرة على فعل المعجز رأساً، وإما أنه يمتلك قدرة كلية وعامة تمكنه من فعل ما يريد، إن هذا لا وجه له، فلربما كان يمتلك قدرة جزئية ومحدودة.

أدلة المثبتين

بعد الفراغ من المقدمات المذكورة، نأتي إلى بيان أدلة القائلين بالولاية التكوينية العامة، لنفحصها ونرى مدى تماميتها، ومن ثم نلاحظ في مرحلة لاحقة أدلة النافين. أما المثبتون فقد استدلوا بالعديد من الوجوه، وهذه عمدتها:

الوجه الأول: الولاية التكوينيّة والحكمة

محاولة الاستدلال العقلي، بتقريب «أنّ الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون الولاية التكوينية بأيديهم حتى يتمكنوا من إبطال من يدعي النبوة بعد النبي (ص) بالسحر ونحو ذلك، مما يوجب إضلال الناس»[2].

ويلاحظ عليه: إنّ غاية ما تقتضيه الحكمة أن يُمكَّنُوا من المعاجز والكرامات في موارد التحدي

---

(1) ربما يظهر ذلك من الشهيد مرتضى مطهري، راجع **النبوة**، ص 231 ـ 232.

(2) **صراط النجاة**، ج 3، ص 420.

والتكذيب، دون أن يعطوا ولاية تكوينية عامة، بل يكفي تحقيقاً لهذا الغرض أن يكون لهم دعوة مستجابة متى اقتضت مصلحة الرسالة دون أن يكون الإعجاز من فعلهم، بل من فعله عز وجل.

الوجه الثاني: دعوى الأولوية

وربما استدل بعضهم على ولايتهم التكوينية بالأولوية، وذلك من أحد طريقين:

الطريق الأول: أنّه إذا ثبتت لهم الولاية التشريعية، فبالأولى أن تثبت لهم الولاية التكوينية.

ويرده:

أولاً: إنّ الولاية التشريعيّة ليست ثابتة لهم ﷺ، كما أوضحنا ذلك في مقام آخر[1].

ثانياً: على فرض ثبوت الولاية التشريعية لهم، فهذا لا يدل لا بالأولوية ولا بغيرها على ثبوت الولاية التكوينية لهم، لأنّ ثمّة فارقاً سنخياً بين الولايتين يمنع من قياس الأولوية هذا، وهو ما أشار إليه السيد جعفر الجزائري المروج المعاصر، قال: «كما أنّه لا سنخيّة بينهما، لكون التكوينية حقيقية، والتشريعية اعتبارية، فهما متباينتان. فلا يقال: إنّ الولاية التكوينية التي هي أشد تستلزم الولاية التشريعية التي هي أضعف بالأولوية. بل ثبوتها محتاج إلى الدليل، ولا تثبت بالأولوية المذكورة، لتوقفها على اندراجهما تحت حقيقة واحدة ليجري فيها التشكيك بالشدة والضعف»[2].

الطريق الثاني: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّهم ﷺ حيث كانوا: «أفضل من أنبياء السلف وأن علياً ﷺ كنفس النبي (ص) فكيف لا يثبت لهم ﷺ ما كان ثابتاً للأنبياء».

وردّه المستدل بنفسه قائلاً: «ولكن الاستدلال مخدوش، فإنّ [مقتضى] كونهم سلام اللّه عليهم أفضل، ثبوتُ أكملية أنفسهم وشدة تقربهم إليه سبحانه وسعة علمهم لا ثبوت المعجزة بأيديهم، حيث إنّ وجه الحاجة إلى المعجزة يختص بالنبي (ص) ولا يجري في الخليفة والوصي حيث يكون ذلك بتعيين النبي (ص) ونصبه كما لا يخفى»[3].

ويمكنك أن تضيف رداً آخر، على الاستدلال المذكور، وهو أنّ ثبوت الولاية التكوينية لأنبياء السلف هو أول الكلام، ومحل البحث، فبناء الاستدلال عليه مصادرة بيّنة.

الوجه الثالث: القرآن الكريم

وقد استدلوا بعدة مجاميع من الآيات القرآنيّة لإثبات القول بالولاية التكوينية:

المجموعة الأولى: إنّ ثمّة طائفة من الآيات تدل على أنّ الملائكة لهم دور في الخلق والرزق

---

(1) وقد بحثنا ذلك في كتاب **أبعاد الشخصية النبوية**، ص 25، وما بعدها.

(2) **هدي الطالب إلى شرح المكاسب**، ج 6، ص 152.

(3) **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 3، ص 20.

والإماتة والتدبير.. وذلك من قبيل قوله تعالى في وصف الملائكة أو صنف منهم: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[1]، وقوله: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[3].

ولكننا نقول:

أولاً: إنّه لا دلالة في ذلك على المدعى، فإنّ الملائكة فاعل بالتسخير، وهم موظفون بالعديد من المهام التكوينية، أو قل هم نفوس كريمة خلقها اللّه تعالى ليستخدمها في أغراض معينة في عملية الإماتة أو الخلق أو الرزق، على الرغم من عدم حاجته لذلك، وبعبارة أخرى: إنّ القانون الإلهي في عمليّة الخلق والرزق والإماتة والتدبير جارٍ وفق نظام معين تدخل فيه بعض الأسباب، بصفتها وسائل وأدوات تنفيذية بيد الخالق الأوحد، وهو اللّه تعالى، ولذا لا يصح نسبة الخلق إليها، فلا يقال الملائكة خالقون أو رازقون. وكذلك الحال في الإماتة والإحياء، فالمميت والمحيي هو اللّه تعالى، وأما الملائكة فهم وسيلة الإماتة، وهم مكلفون بتنفيذ ما يطلب منهم دون أن يكون لهم حق الاعتراض أو التأخير أو التبديل، فضلاً عن التمرد على اللّه تعالى، ومن هنا لم يُذكروا بصفتهم مميتين، وإنما بصفتهم رسل اللّه تعالى في قبض أرواح الناس، ليس لهم من الأمر شيء سوى تنفيذ ما طلب منهم، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[4] فلاحظ اختلاف التعبير في الآيتين، فقد بدأت الآية الأولى بنسبة التوفي إلى اللّه تعالى، وأما الآية الثانية فنسبته إلى رسل اللّه تعالى، وقوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[5] لا تبتعد عما قلناه، لأن الملائكة ـ كما قلنا ـ هم بحسب توصيف القرآن لهم رسل اللّه تعالى، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[6].

نعم لو ثبت بدليل أنّ ما أعطي للملائكة أو عهد به إليهم أعطي مثله للأنبياء عليهم السلام أو بعضهم، فيمكن عندها تتميم الاستدلال، ولكنْ هذا رهن قيام دليل على ذلك، ولم نجد مثل هذا الدليل.

---

(1) سورة النازعات، الآية: 5.
(2) سورة مريم، الآية: 19.
(3) سورة الأنعام، الآية: 61.
(4) سورة الأنعام، الآية: 60 ـ 61.
(5) سورة النساء، الآية: 97.
(6) سورة فاطر، الآية: 1.

المجموعة الثانية: الآيات النازلة في بيان معاجز الأنبياء(عليهم السلام)، وهي عديدة جداً. وثبوت المعاجز للأنبياء(عليهم السلام) والكرامات للأولياء أمرٌ متسالم عليه، ولا ينبغي التشكيك فيه بعد تنصيص القرآن الكريم عليه، وهذا الأمر يكشف عن ولايتهم التكوينية وإلا لما صدرت عنهم هذه الخوارق والأعمال الإعجازية. وعمدة الآيات المستدل بها اثنتان:

عيسى(عليه السلام) والخلق والإحياء

الآية الأولى: قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾[1].

وورد هذا المعنى في سورة المائدة، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِيۖ وَإِذۡ تُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾[2].

وما ورد في آل عمران هو من أقوى أدلتهم على الولاية التكوينية، وهي تتحدث عن آية (معجزة) السيد المسيح، كما هو واضح مما جاء في بدايتها، ﴿أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ﴾،[3] وما جاء في نهايتها ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ﴾[4]، والمستفاد من الآيتين أن آيته(عليه السلام) كانت أربع معاجز: **الأولى:** صيرورة الطين طيراً بالنفخ فيه، **والثانية:** إبراء الأكمه والأبرص، **والثالثة:** إحياء الموتى، وعبرت عنها الآية الثانية بإخراج الموتى، **والرابعة:** إخبارهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم، وانفردت الآية الأولى بذكر هذه المعجزة[5].

والحديث عن هذه المعجزة الرابعة، لا يعنينا في المقام، لأنه خارج عن بحثنا، لأنّه لا ملازمة بين امتلاكه لعلم الغيب وبين ولايته التكوينية، فإنّ علمه(عليه السلام) بالغيب ـ حتى لو فرض أنه كلي وشامل، وليس في دائرة خاصة، وهي ما زوده اللّه تعالى العلم بها ـ لا يدل على أنه يمتلك ولاية

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.
(2) سورة المائدة، الآية: 110.
(3) سورة آل عمران، الآية: 49.
(4) سورة آل عمران، الآية: 49.
(5) ويمكن جعل معجزاته(عليه السلام) ثلاثاً وليس أربعاً، وذلك بالدمج بين الإحياء وإبراء الأكمه، وقد يؤيده أن طبيعة المعجزات تقتضي أيضاً جعلهن ثلاثاً، فالأولى فيها عملية خلق وهذا سنخ خاص من الأعمال الخارقة، وأما الثانية وهي إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى فهما من سنخ واحد، وهو إعادة الجسم العاطل إلى عمله، والثالثة وهي إخبار غيبي، وهذا سنخ مختلف عن سابقيه.

تكوينية على عالم الإمكان، فإن العلم بالشيء ليس علة تامة للقدرة على فعله، إذ القدرة على الفعل تحتاج إلى عناصر أخرى. وقد تقدم في مبحث (مناشئ الولاية التكوينية/ المنشأ الثاني) ما يفيد في نفي الملازمة بين علم الغيب والاقتدار على فعل الخوارق. واللافت أن هذه المعجزة لم تقترن بعبارة «بإذني». يبقى أن نتكلم في المعجزات الثلاث الأولى، لنرى مدى دلالتها على المطلوب:

عيسى وإحياء الموتى

أما المعجزة الأولى، فتقريب الاستدلال بها لإثبات الولاية التكوينية أن ظاهر الآية كون التأثير في خلق الإنسان هو من فعل النفخ، ولكن بإذن اللّه تعالى، يقول بعض الفقهاء: «الولاية التكوينية التي [هي] عبارة عن تأثير مشية النبي (ص) أو الإمام عليه السلام في أمر كوني بمجردها أو مع فعل ما يكون ذلك التأثير من قبيل خرق العادة كإحياء عيسى (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) وتفجير موسى عليه السلام العيون بضرب عصاه إلى غير ذلك. ودعوى أن هذه الأمور تحصل بمشية اللّه ولم يكن صدورها عنهم كصدور سائر أفعالهم يكذبها ظاهر الكتاب المجيد، قال اللّه سبحانه حكاية عن قول عيسى: ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[1] الآية، وذكر كون هذه الأفعال بإذن ربه لا ينافي صدورها عنه عليه السلام حيث إنّ الإذن المزبور تكويني، وعبارة عن إعطاء اللّه جلّ وعلا القدرة عليها نظير قوله سبحانه: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾[2]»[3].

ولا مجال للاعتراض على الاستدلال بالآية المذكورة بأنّها تتحدث عن معجزة لعيسى عليه السلام، وجريان المعاجز على أيدي الأنبياء عليهم السلام وإن كان لا يخضع للتشكيك والإنكار، ولكنه لا يدل على ولايتهم التكوينية[4]، بل غايته التمكين والإقدار الجزئي في حالات التحدي، وهو لا يثبت الولاية المطلقة.. إنّ هذا الاعتراض لا مجال له هنا، لأنّ المدعى هو احتفاف الآية بقرينة تشهد لكون قدرة عيسى عليه السلام على الإحياء ناشئة عن خاصية عامة لديه تسمح له بالاقتدار الكامل على عالم التكوين، وسنذكر هذه القرينة عما قليل ونرى مدى تماميتها.

أجل، إنّ ما يستوقفنا أنّ عيسى عليه السلام بحسب ما يُستفاد من الآية لم يخلق الطير، بل خلق من الطين كهيئة الطير، وقد تكرر هذا التعبير في الآية الثانية، في عناية واضحة على عدم نسبة خلق الطير إلى عيسى عليه السلام، وإنما نسب إليه خلق هيئة الطير فقط، وهذا بمستطاع كل إنسان

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.
(2) سورة الحشر، الآية: 5.
(3) **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 3، ص 20.
(4) **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، ص 48.

فعله كما يقول بعض الفقهاء[1]، وأما صيرورته طيراً حقيقياً فجاء بعد النفخ، والسؤال: هل إنّ نفخ عيسى عليه السلام هو ما جعله طيراً بإذن اللّه تعالى، أم إن اللّه تعالى هو الفاعل لذلك مقارنة لنفخ عيسى؟

قد تقول: ظاهر التفريع في قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا﴾، أنّ صيرورته طيراً مترتبة على النفخ ترتب المعلول على علته، ما يعني أنّ من نفخ في هيئة الطير هو من جعله طيراً، وأما قوله تعالى ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾فهو يعني أن ذلك حصل بإرادة اللّه تعالى، لأن الإذن وإن كان في الاعتباريات يأتي بمعنى الترخيص، كما في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[2]، أو قوله جل وعلا: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾[3]، بيد أنه ـ أي الإذن ـ في التكوينيات ومنها ما نحن فيه بمعنى الإرادة، قال تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[4]، وإذن اللّه تعالى فيما نحن فيه معناه أنّ اللّه تعالى شاء ذلك وأراده، والنبي عليه السلام فعل ذلك، مجسداً المشيئة الإلهيّة. وهكذا فإنّ سائر الأفعال الإعجازية في الآية، وهي إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، قد أسندها اللّه تعالى إلى السيد المسيح نفسه، مع كون ذلك بإذن اللّه تعالى.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك:

الاعتراض الأول: ما قد يقال من أنّ الإذن التكويني قد يُستخدم في القرآن الكريم بمعنى الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾[5]، ونظيره قوله تعالى: ﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[6]، ولا يبعد أن يكون الإذن في محل الكلام بمعنى الفعل.

ولكن الإنصاف أن إذن اللّه تعالى حتى في الآيتين المشار إليهما هو ـ بحسب الظاهر ـ بمعنى إرادته أيضاً، فقد نسبت الآية إخراج النبات إلى البلد، وهي نسبة لا تخلو من مجازية، والفاعل هو الأسباب الطبيعية المعروفة من الماء والهواء والتربة الصالحة ونحوها، وهذه إنما تؤثر في النبات بإذنه تعالى، أي إرادته التكوينية، وكذلك الحال في الآية الأخرى، فإنّ الكلمة الطيبة تؤتي أكلها بإرادته.

---

(1) قال السيد كاظم الحائري بشأن ما فعله عيسى: «خلق من الطين كهيئة الطير، وكل إنسان يستطيع أن يخلق الطين كهيئة الطير، وهو فعل البشر. ومع ذلك فإن اللّه تعالى يقول «بإذني...»». **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 150.

(2) سورة التوبة: الآية: 43.

(3) سورة النساء، الآية: 25.

(4) سورة البقرة، الآية: 102.

(5) سورة الأعراف، الآية: 58.

(6) سورة إبراهيم، الآية: 25.

ولكن قد يقال: إنّه في خصوص آيتنا توجد قرينة خارجيّة على كون المراد بإذنه تعالى فعله، وليس مجرد إرادته، والقرينة هي أنّ الخلق لا يكون إلا بفعل اللّه تعالى، ولا يقدر عليه غيره، وهذا ما ذهب إليه بعض الأعلام، ومنهم الشيخ الطوسي، قال: «وإنما قيد قوله: ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1] ولم يقيد قوله: ﴿تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾[2]، فذَكَر إذن اللّه، لينبّه بذكر الإذن أنه من فعل اللّه دون عيسى. وأمّا التصوير والنفخ، ففعله، لأنه مما يدخل تحت مقدور القدر[3]، وليس كذلك انقلاب الجماد حيواناً، فإنه لا يقدر على ذلك أحد سواه تعالى. وقوله: ﴿وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[4] على وجه المجاز أضافه إلى نفسه، وحقيقته أدعوا[5] اللّه بإحياء الموتى فيحييهم اللّه فيحيون بإذنه»[6]، وقال الطبرسي: إنّ «تصوير الطين على هيئة الطير والنفخ فيه مما يدخل تحت مقدور العباد، فأما جعل الطين طيراً حتى يكون لحماً ودماً وخلق الحياة فيه فمما لا يقدر عليه غير اللّه فقال ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ ليعلم أنه من فعله تعالى وليس بفعل عيسى»[7]، وقال ابن أبي جامع العاملي (1135 هـ) في تفسيره الوجيز: «﴿فَيَكُونُ طَيْرًا﴾ فيصير طيراً طياراً.. ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بأمره، دلّ به على أنّ إحياءه من اللّه تعالى لا منه»[8]. وذهب الشيخ المفيد أيضاً إلى أن الموت والحياة لا يقدر عليهما إلا اللّه تعالى، قال: «فالموت، هو يضاد الحياة، يبطل معه النمو ويستحيل معه الإحساس، وهو محل الحياة فينفيها، وهو من فعل اللّه تعالى وليس لأحد فيه صنع ولا يقدر عليه أحد إلا اللّه تعالى. قال اللّه سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾[9]، فأضاف الإحياء [إلى نفسه، وأضاف الإماتة إليها]»[10]. وإذا تمّ هذا الدليل

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.

(2) أقول: إنّ عدم تقييد خلق هيئة الطير بالإذن الإلهي إنما هو في الآية الأولى، لكن في الآية الثانية، فقيدا معاً بإذن اللّه، ـ ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِى﴾ [المائدة: 110]. ولعل السر في تقييد الأول وهو خلق هيئة الطير بإذنه تعالى، مع أنه مقدور لكل إنسان، هو دفع ما قد يتوهمه البعض من تعبير «تخلق»، من أن بإمكان عيسى ﵇ أن يفعل ذلك بعيداً عن إقدار اللّه تعالى له.

(3) جاءت كلمة «القدر» في **التبيان**، وكذلك في **منتخب التبيان** لابن إدريس، ج 1، ص 126. ولعل الأصح العبد أو البشر، وهو مما يقتضيه السياق.

(4) سورة آل عمران، الآية: 49.

(5) هكذا في المصدر ويبدو أن الصحيح: «أدعو» بحذف الألف.

(6) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 468.

(7) **مجمع البيان**، ج 2، ص 298.

(8) **الوجيز في تفسير القرآن العزيز**، ج 1، ص 239.

(9) سورة غافر، الآية: 68.

(10) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص 94.

على هذا الكلام فتكون إضافة فعل الإحياء في قوله تعالى: ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[1] إلى عيسى عليه السلام إضافة مجازية بعناية أنّ ذلك جرى على يديه أو بدعائه.

ولكن الكلام كل الكلام في إثبات استحالة صدور فعل الخلق والإحياء من غير اللّه تعالى، أو على الأقل في إثبات عدم تمكين اللّه تعالى العباد من فعل ذلك حتى لو لم يكن الأمر مستحيلاً. فهل ثمة دليل من العقل أو الوحي يثبت هذا المعنى؟

والجواب: أمّا العقل، فإننا لا نجده يحكم باستحالة ذلك، خلافاً لما يظهر من بعض الكلمات المتقدمة، وما المانع من إقدار اللّه تعالى لعبده على خلق شيءٍ أو إحياء الميت مثلاً؟ وعجز الإنسان عن الخلق أمر طبيعي لا ريب فيه، لكن المفروض أن اللّه تعالى يمكنه منه فما وجه الاستحالة في ذلك؟

وأمّا النقل، فيمكن الاستشهاد ببعض النصوص الدالة على أنّ عملية الخلق بيد اللّه تعالى، وأنه لم يعهد بها إلى أحد سواه، ومن هذه النصوص ما جاء في الكتاب، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[2] الظاهر في الحصر. وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[4]، دلّتا من خلال أداة العموم على أن كل عمليات الخلق هي بيده سبحانه، وقال متحدثاً عن آلائه وعظيم خلقه: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَاvتَذَكَّرُونَ﴾[5].

ومنها: ما جاء في الأخبار مما هو صريح في نفي الخلق والرزق عن الأئمة عليهم السلام، من قبيل: ما تقدم في التوقيع الشريف، وقد سئل عما إذا كان الأئمة عليهم السلام يخلقون ويرزقون أم لا فكان الجواب: «إن اللّه تعالى هو الذي خلق الأجسام وقسم الأرزاق لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[6]، فأما الأئمة عليهم السلام فإنهم يسألون اللّه تعالى فيخلق ويسألون فيرزق، إيجاباً لمسألتهم وإعظاماً لحقهم». ومنها: ما عن ياسر الخادم، قال: قلت للرضا عليه السلام: ما تقول في التفويض؟ فقال: «إنّ اللّه تعالى فوّض إلى نبيّه أمر دينه فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[7]، وأمّا الخلق والرزق فلا». فهذه النصوص دلّت على أن الخلق والرزق لم

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.
(2) سورة الأعراف، الآية: 45.
(3) سورة الأنعام، الآية: 102.
(4) سورة الفرقان، الآية: 2.
(5) سورة النحل، الآية: 17.
(6) سورة الشورى، الآية: 11.
(7) سورة الحشر، الآية: 7.

يخولهما اللّه إلى غيره. ويدعم ذلك أنّ عمليّة الخلق لم يرد ذكرها في القرآن الكريم منسوبة لغير اللّه تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[1].

إن قلت: لمَ لا نعدّ قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[2]، دليلًا على صدور عمليات الخلق عن غيره تعالى[3]، وجواز إطلاق وصف الخالق على الغير، ويؤيده ما في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام، وبعد أن يذكر الإمام عليه السلام أن اللّه تعالى خالق لطيف جليل خلق وصنع لا من شيء، سأله الراوي: جعلت فداك وغير الخالق الجليل خالق؟ قال: «إن اللّه تبارك وتعالى يقول: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ فقد أخبر أن في عباده خالقين، منهم عيسى ابن مريم، خلق من الطين كهيئة الطير بإذن اللّه فنفخ فيه فصار طائراً بإذن اللّه، والسامري خلق لهم عجلاً جسداً له خوار»[4]، وعليه فما دلّ من النصوص على إضافة الخلق إليه ونفيه عما عداه إنما هو ناظر إلى أنه المستقل في الخلق، أما غيره فهو يخلق بالتبع، وبتمكينه تعالى له.

قلت: لو تمت الشواهد الآنفة، فلا بدّ أن تفهم هذه الآية على ضوئها، بمعنى أنه حيث قامت القرينة على أنّ اللّه تعالى لم يخوّل أحداً من خلقه عمليّة الخلق، فليس ثمّة خالق على نحو الاستقلال أو التبع إلا اللّه تعالى، فالتوقيع إذ ينقلُ اختلاف الشيعة حول قدرة الأئمة عليهم السلام على الخلق قد فرغ فيه الكلام عن أن قدرتهم عليهم السلام ليس على نحو الاستقلال، وإنما يتحدث عن تفويض اللّه لهم أمر الخلق، وجاء الجواب بنفي ذلك، وعليه، تكون الآية واردة بضرب من التوسع والمجازية في استعمال مفهوم الخلق، بما يشمل محاكاة خلق اللّه تعالى، من قبيل ما يفعله الإنسان اليوم من عمليات التلقيح في الرحم الصناعي أو الاستنساخ.. أو من قبيل خلق الصور الظاهرية كخلق عيسى لهيئة الطير أي الصورة والمجسمة. فإطلاق الخالق على غير اللّه تعالى هو نوع مشاكلة اعتدنا عليها في القرآن، نظير قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[5] أو قوله ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾[6].

وأما ما جاء في الرواية المشار إليها، فهو لا يزيد بشيء عما جاء في الآية، فقد أوضح عليه السلام أنّ ما خلقه عيسى عليه السلام هو الصورة، تماماً كما جاء في الآية، بل إنّ في الرواية قرينة على ما نقول من التوسع والمجازية في استخدام لفظة الخالق في غير اللّه تعالى، وهي أنه عليه السلام عبّر عن السامري

(1) سورة الحشر، الآية: 24.
(2) سورة المؤمنون، الآية: 14.
(3) كما نسب ذلك إلى الشيخ أحمد الأحسائي، **قصص العلماء**، ص 79.
(4) **التوحيد**، ص 63.
(5) سورة آل عمران، الآية: 45.
(6) سورة النساء، الآية: 142.

أيضاً أنه خالق، مع أنّ الآية عبّرت بالإلقاء والإخراج[1]، والسامري لا يملك ولاية تكوينية على الخلق، لأنّه إذا كان بمقدور أحدٍ غير اللّه تعالى أن يخلق فهو حتماً ليس مثل السامري الذي يضل عن سبيل اللّه، ولو كان بإمكان مثله أن يخلق فلم يعد ثمة ميزة وخصوصية للّه في الخلق، مع أنّ القرآن الكريم واضح أن أمر الخلق إليه، أو من يمكنه اللّه تعالى من ذلك، إذا نهض دليل على التمكين. على أنّ قدرة السامري على الخلق لن تلغي حصرية كون الخلق بيده تعالى أو بيد من أذن اللّه بذلك، وإنما سوف تسقط قيمة الآية التي فعلها المسيح أو غيره من إحياء الموتى، لأنّ ثمة من هو قادر على فعل ذلك من الكذبة! وعليه، فيتعين القول: إنّ ما فعله السامري إذن ليس من الخلق في شيء، وإنما قبض قبضة من أثر الرسول، وصنع شبيه عجل له خوار، وليس عجلاً حقيقية، ولذا عبرت الآية ﴿عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾[2]، أي إنه خلق جسداً لا روح فيه، لأنّ «جسداً» بدلٌ من «عجلاً»[3]، وأما الخوار فليس خوار عجل حقيقي، وإنما هو إمّا خوارٌ وجد بحيلةٍ معينة من السامري، كما ذُكر[4] أو أنّ ذلك كان فتنة من اللّه وامتحاناً لقوم موسى عليه السلام كما تشهد به بعض الأخبار[5]، والتي ذكرت أنّ موسى عليه السلام سأل ربه إذا كان السامري صنع جسدَ عجلٍ وصورته فمن الذي أخار (الخور الصوت الشديد) جسد العجل؟ فجاء الجواب من اللّه تعالى أنه هو عزّ وجلّ الذي أخاره، ابتلاءً لقوم موسى عليه السلام. وهذه الأخبار في الواقع هي شاهد آخر على أن ما فعله السامري ليس خلقاً حقيقياً وكأن هذا الأمر بحسب ما يُستفاد من تلك الأخبار كان مفروغاً منه، وإنما وقع الكلام عن مصدر الخوار. فهذا إنّ دلّ على شيء فهو يدل على أن الخلق هنا أطلق بضرب من التجوز على ما فعله السامري.

---

(1) قال تعالى: ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ۞ فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾ [طه: 87].

(2) سورة الأعراف، الآية: 148.

(3) **جوامع الجامع**، ج 1، ص 704. وقال الطباطبائي: «وفي قوله تعالى: ﴿جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ ـ وهو بيان للعجل ـ دلالة على أنه كان غير ذي حياة وإنما وجدوا عنده خوارا كخوار البقر». **الميزان**، ج 8، ص 248.

(4) نقل عن الجبائي: «إنما صوّره على صورة العجل وجعل فيه خروقاً إذا دخله الريح أوهم أنه يخور». **التبيان**، ج 7، ص 199.

(5) ورد في ذلك عدة أخبار منها: ما عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لما ناجى موسى ربه أوحى اللّه إليه: أنْ يا موسى قد فتنت قومك، قال: وبماذا يا رب؟ قال: بالسامري صاغ لهم من حليهم عجلا، قال: يا رب إن حليهم لا يحتمل أن يصاغ منه غزال وتمثال وعجل فكيف فتنتهم؟ قال: صاغ لهم عجلاً فخار، قال: يا رب ومن أخاره؟ قال: أنا، قال عنده موسى: إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء». **تفسير العياشي**، ج 2، ص 31. وأورد خبرين آخرين بالمضمون عينه، المصدر نفسه، ج 2، ص 29.

الاعتراض الثاني: إنّ إذنه تعالى وإن كان بمعنى إرادته، بيد أنّ هذا لا ينفع إلا في حال إثبات أنّ مشيئته جل وعلا قضت تمكين روح اللّه عيسى عليه السلام من الخلق والإحياء وإبراء الأكمه والأبرص في كل الأحوال والظروف، بمعنى إعطائه ولاية عامة وصيرورته صاحب اقتدار تام وعام، ولا ظهور للآية في إثبات ذلك، وغاية ما يمكن دعواه أنه عليه السلام صاحب اقتدار في ظرف حاجة النبوة إلى ذلك، وهذا ما يوحي به كون ذلك آية، أي معجزة. فالآية الكريمة وإن دلت على أنّ عيسى عليه السلام هو الفاعل لذلك، ولكن من أين لنا أن نثبت أنه قد فعل ذلك عن ملكة وأنه يملك فعل ذلك متى شاء، ولو في غير حالة المعجزة؟

قد يُقرّب امتلاكه لهذه الخاصية بأحد وجهين:

الوجه الأول: إنّ النفس الإنسانية ولو كانت نفس نبي أو ولي لا تتمكن في حدّ ذاتها من فعل الخوارق ولو أرادت ذلك، ففعلها لشيء من ذلك ـ وهذا أمر ثابت في الأنبياء والأولياء ولا ريب فيه ـ يكشف عن أنّ اللّه تعالى قد منحها خاصية تتمكن بموجبها من فعلها، وعليه فما يصدر عنها من إعجاز هنا أو هناك إنما يصدر عن هذه الخاصية وإن شئت قلت: عن هذه الملكة، دون فرق بين مورد وآخر. وهذا ما يظهر من الشهيد مطهري حيث يعبّر عن هذه الخاصية بالكمال الذي أودعه اللّه في نفس النبي فيقتدر معه من فعل الخوارق[1]، ويقول في مجال آخر: إنّ «لصاحب المعجزة قدرة خارقة وإرادة استثنائية يستطيع أن ينجز بها ما يريد.. فاللّه تعالى فوّضه مثل هذه القدرة والإرادة القوية، فهو الذي يريد للشيء أن يصير فيصير..»[2]. فمتى ما نفخ في الطين بقصد أن يكون طيراً صار طيراً، ومتى مسح يده على عيني الكفيف بقصد أن يبصر صار بصيراً، وهكذا.

ويلاحظ عليه: أنّ الخاصية المذكورة والتي منحها اللّه تعالى لبعض النفوس هي عبارة أخرى عن القدرة، ومن أين لنا أن نثبت أنها قدرة مطلقة وشاملة، وما الذي يمنع أن تكون قدرة مقيدة، فهو تعالى القادر ومن مظاهر قدرته أنه تعالى يزوّد العباد بالطاقات والقدرات، وقد يمنهحم قدرة شاملة وقد يمنحهم قدرة محدودة، فمن أين لنا أن نثبت أن قدرة عيسى عليه السلام هي قدرة مطلقة، لا الفعل الخارق يكشف عن ذلك ولا الآية توحي بذلك.

الوجه الثاني: إنّ الخاصية التي تتمكن النفس بموجبها من فعل الخوارق، هي خاصية اتصالها بعالم الأمر[3]، ولا يهمنا في المقام التوقف عند دليل اتصال نفوسهم القدسية بالعالم المذكور،

(1) **ولاء وولايتها**، ص 84.

(2) **النبوة**، ص 231 ـ 232.

(3) قال المازندراني: «﴿لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: 54] أي له إيجاد الأشياء لا يشاركه أحدٌ وله الأمر النافذ الّذي لا يتأبّى منه شيء، والمشهور أنَّ الأوَّل إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم=

وإنّما المهم هو إثبات أنّ هذا الاتصال هل يمنحهم ولاية عامة على التصرف في كل عالم الإمكان؟ وهذا ما لا نجد دليلاً مقنعاً عليه، كما تقدّم في بحث وساطة الفيض.

إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص

وأما المعجزتان الثانية والثالثة، وهي إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فهل تدلان على الولاية التكوينيّة؟

أقول: ربما يعترض على دلالتهما على ذلك:

أولاً: إنّ النصوص المتقدمة كما شكلت قرينة على أنّ الخلق هو من فعل اللّه تعالى، فهي أيضاً تعدّ قرينة على حمل بقية الأفعال، ومنها الإحياء في قوله تعالى في تتمة الآية على لسان المسيح: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1] على ضرب من المجازية، فلا يكون هو المحيي حقيقة، ولكن بسبب وجود دورٍ ظاهري له في الأمر، وهو تحريك الميت بيده وحصول الأمر في زمان أو مكان محدديْن من قبله أو نحوه نُسبت العمليّة إليه، وربما كان وجه النسبة إليه هو دوره في الدعاء للّه تعالى. ويؤيده: ما جاء في بعض الأخبار حول كيفية إحياء عيسى عليه السلام لشابٍ ميّت شفقةً بأمه، حيث ورد: «فَوَقَفَ عَلَيْه عِيسَى عليه السلام، ثُمَّ دَعَا اللَّه عَزَّ وجَلَّ فَانْفَرَجَ الْقَبْرُ وخَرَجَ ابْنُهَا حَيّاً»[2]، وهذا ما ذهب إليه الطبرسي قال تعليقاً على قول عيسى «وأحيي الموتى»: «إنما أضاف الإحياء إلى نفسه، على وجه المجاز والتوسع، ولأن اللّه تعالى كان يحيي الموتى عند دعائه»[3].

قد يقال: إنّ النصوص المذكورة (التي تعدونها قرينة المجازية) تنفي الخلق والرزق عن غير اللّه تعالى، وأما الإحياء فليس خلقاً، فالخلق هو عملية إيجاد وابتداع للكائن الحي من العدم، وربما شاءت حكمته تعالى عدم العهدة به إلى غيره إلا إذا كان على نحو المعدات، وأما الإحياء فليس خلقاً كذلك بل هو إعادة الميت إلى الحياة.

وربما يجاب: إنّ ثمة قرائن أخرى على أن فعل الإحياء لا يصدر من غير اللّه تعالى، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[4]

= والجسمانيّات، والثاني إشارة إل عالم الأمر وهو عالم الرُّوح والرُّوحانيات، ولا يبعد أن يراد بالأوَّل خلق الممكنات مطلقاً، وبالثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي». **شرح أصول الكافي**، ج 3، ص 125.

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.

(2) **الكافي**، ج 8، ص 337.

(3) **مجمع البيان**، ج 2، ص 299.

(4) سورة البقرة، الآية: 260.

فإن طلب إبراهيم من اللّه تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى لغرض اطمئنان قلبه، يكشف عن عدم قدرته على الإحياء، وإلا فلا وجه لطلبه ذلك منه سبحانه.

ثانياً: إنّ الملاحظة العامة المتقدمة سابقاً ترد هنا، أي إنّ إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، هما آية معجزة للمسيح، ولا إشكال في قدرة الأنبياء عليهم السلام على فعل المعاجز، وإنما الكلام في وجود قرينة على احتفاف المعجزة بما يدل على الولاية التكوينية العامة، والقرينة مفقودة.

الذي عنده علم الكتاب وإحضار عرش بلقيس

الآية الثانية: قوله تعالى فيما حكاه من قصة سليمان وإحضار عرش بلقيس: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ * قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾[1]. وهذه الآيات لا تقلّ أهمية عن سابقتها (ما ورد في قصة السيد المسيح) في الدلالة على الولاية التكوينية بنظر كثيرين[2].

والاستدلال هو بملاحظة ما اشتملت عليه الآيات من أنّ عفريتاً من الجن أعرب لسليمان عن استعداده لإحضار عرش بلقيس قبل أن يقوم سليمان من مقامه، بينما هناك شخص آخر مقرّب من سليمان عليه السلام ـ أياً كان اسمه ـ عرّفته الآية بأنه كان يمتلك علماً من الكتاب، وقد استطاع إحضار عرش بلقيس قبل أن يرتد طرف سليمان إليه، وهذا التصرف يدلّ على ثبوت الولاية التكوينية في الجملة. ويمكن تعميم الأمر إلى النبي (ص) وأهل البيت عليهم السلام، إمّا عن طريق الأولويّة، بتقريب أنه إذا ثبتت الولاية التكوينية لشخص مقرّب من أتباع سليمان فتثبت لسليمان ولسائر الأنبياء وعلى رأسهم سيدنا محمد (ص) بالأولوية، أو عن طريق التمسك بعموم التعليل المستفاد من أنّ الذي يملك علماً من الكتاب إنما استطاع إحضار عرش بلقيس بهذه السرعة من خلال ما كان يمتلكه من علم بالكتاب والحال أنّ أهل البيت عليهم السلام طبقاً لما دلت عليه الأخبار يملكون علم الكتاب كله.

وعليه فالبحث ينبغي أن يتمّ في مرحلتين:

الأولى: وهي الأساس، وهي أنّ الآية هل تدل على ثبوت الولاية التكوينية لمن عنده علم من الكتاب؟

الثانية: إذا ثبتت الولاية التكوينية له، فكيف يتمّ ثبوتها للنبي (ص) والأئمة عليهم السلام؟

---

(1) سورة النمل، الآية: 38.

(2) انظر: **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1، ص 75، **وفقه الصادق**، ج 16، ص 154.

المرحلة الأولى: هل تدل الآية على المدعى؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال لا بأس أن نشير إلى بعض الأمور التي تضيء على المدعى بشكل أو بآخر، والأمور هي التالية:

الأول: من هو الشخص الذي كان عنده علم الكتاب؟ هل هو من الإنس أو الجن أو الملائكة؟

الثاني: ما هو نوع الكتاب الذي يتمكن العالم والعارف به من امتلاك هذه القدرة الاستثنائية؟

الثالث: كيف تمّ إحضار العرش؟

من هو الذي يملك علم الكتاب؟

أمّا السؤال الأول، فقد اختلفت الإجابة عليه، من أكثر من جانب، فاختُلف في جنس الذي عنده علم من الكتاب، فقيل هو من الإنس وهو المشهور، وقيل هو من الملائكة، وعلى فرض كونه من الإنس، فقد اختُلف في اسمه أيضاً، قال الشيخ الطوسي: «قال ابن عباس وقتادة: هو رجل من الإنس، كان عنده علم اسم اللّه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب. وقيل: يا إلهنا وإله كل شيء يا ذا الجلال والإكرام، وقال الجبائي: الذي عنده علم من الكتاب سليمان عليه السلام. وقال ذلك للعفريت ليريه نعمة اللّه عليه. والمشهور عند المفسرين هو الأول. وقد ذكر أنّ اسمه آصف بن برخيا. وقيل: هو الخضر. وقال مجاهد: اسمه أسطوع[1]. وقال قتادة: اسمه مليخا»[2]. وقال الطبرسي: «و﴿ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[3] وزير سليمان وابن أخته، وهو آصف بن برخيا.. وقيل: الذي عنده علم من الكتاب ملك أيّد اللّه به سليمان، وقيل: هو جبرئيل»[4].

وتعليقاً على هذه الأقوال يمكن القول:

---

(1) ورد هنا هكذا، وفي غيره: أسطوم. **مجمع البيان،** ج 7، ص 385. **وتفسير القرآن العظيم** لابن أبي حاتم الرازي، ج 9، ص 2886، **وحياة الحيوان** للدميري، ج 2، ص 169، وغيرها من المصادر.

(2) **التبيان،** ج 8، ص 96.

(3) سورة النمل، الآية: 40.

(4) **جوامع الجامع،** ج 2، ص 711. وقال المجلسي: «اختلف في اسمه، قيل: هو آصف بن برخيا، وكان وزير سليمان وابن أخته، وكان صديقاً يعرف اسم اللّه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، عن ابن عباس،.. وقيل: إن الذي عنده علم من الكتاب كان رجلاً من الإنس يعلم اسم اللّه الأعظم اسمه بلخيا، عن مجاهد، وقيل: اسمه أسطوم، عن قتادة، وقيل: هو الخضر عليه السلام، عن أبي لهيعة، وقيل: إن الذي عنده علم من الكتاب هو جبرئيل عليه السلام، أذن اللّه له في طاعة سليمان، وأن يأتيه بالعرش الذي طلبه، وقال الجبائي: هو سليمان عليه السلام قال ذلك للعفريت ليريه نعمة اللّه عليه، وهذا قول بعيد لم يؤثر عند أهل التفسير». **بحار الأنوار،** ج 14، ص 123.

أولاً: إنّ بعض المفسرين، ومنهم السيد الطباطبائي[1] والشيخ مغنية[2]، رجّحوا، أنّ من عنده علم الكتاب كان من الإنس لا الجن، بقرينة مقابلته مع عفريت من الجن، ولكنّ هذه القرينة كما تصلح لتقريب كونه من الإنس، فإنّها تصلح أيضاً لتقريب كونه من الملائكة كما هو رأي بعضهم.

ثانياً: وعلى فرض كونه من الإنس، فلا بدّ من استبعاد أن يكون هو سليمان عليه السلام كما رأى البعض، لأنّ مفروض الآية أن سليمان هو الذي يطلب إحضار العرش، وهو المخاطَب بقول من عنده علم الكتاب: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ﴾.

ثالثاً: فيما عدا ذلك، لم يثبت شيء من سائر الأقوال بحجة يعوّل عليها[3]، أجل، قال السيد الطباطبائي: «وقد وردت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنه كان آصف بن برخيا وزير سليمان ووصيه»[4]. ولكننا لم نجد ذلك في خبرٍ صحيح، وإنما ورد في بعض الأخبار المرسلة والضعيفة[5].

ما هو الكتاب؟

وأمّا السؤال الثاني، فجوابه مختلف فيه، قال الطبرسي: «والكتاب هو اللوح، وقيل: من

---

(1) **تفسير الميزآن**، ج 15، ص 363.

(2) قال: «وأقرب الاحتمالات أنه لم يكن من الجن، لأن النصر كان له على عفريت من الجن، كما صرحت الآية السابقة، وأنه نقل العرش بمعجزة خارقة حيث أتى به قبل أن يرتد الطرف». **التفسير الكاشف**، ج 6، ص 22.

(3) قال الشيخ مغنية: «من هو هذا الذي عنده علم من الكتاب؟ هل هو من الملائكة أو الخضر أو عبد صالح من الإنس اسمه آصف بن برخيا، وأنه كان يعلم اسم اللَّه الأعظم؟ أي نوع من العلم استخدمه في نقل العرش هل هو اسم اللَّه الأعظم أو غيره، أما هذا التساؤل وما إليه من التساؤلات الكثيرة فجوابها عند ربي، لأن الآية لم تصرح، والحديث الصحيح لم يثبت، فمن أين يأتي العلم باسم من نقل هذا السرير، وبنوع العلم الذي كان عنده».

(4) **تفسير الميزان**، ج 15، ص 363.

(5) راجع **تفسير القمي**، ج 2، ص 128، **والأمالي** للصدوق، ص 659، **خصائص الأئمة**، ص 46، **وعيون المعجزات**، ص 30، **وإرشاد القلوب** للديلمي، ج 2، ص 416، **وتحف العقول**، ص 478. وفي المصدر الأخير روى جواب الإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام عن أسئلة يحيى بن أكثم: سألت: عن قول اللّه جل وعز: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النمل: 40] فهو آصف بن برخيا ولم يعجز سليمان عليه السلام عن معرفة ما عرف آصف، لكنه صلوات اللّه عليه أحبّ أن يعرف أمته من الجن والإنس أنه الحجة من بعده، وذلك من علم سليمان عليه السلام أودعه عند آصف بأمر اللّه، ففهمه ذلك لئلا يختلف عليه في إمامته ودلالته كما فهم سليمان عليه السلام في حياة داود عليه السلام لتعرف نبوته وإمامته من بعده لتأكد الحجة على الخلق». والخبر الأخير رواه الطبرسي في **مجمع البيان**، ج 7، ص 398، نقلاً عن **تفسير العياشي**، لكننا لم نعثر عليه فيه

جنس كتب اللّه المنزلة على أنبيائه، وقيل: هو علم الوحي والشرائع»[1]، وتبنى المازندراني أنه اللوح المحفوظ[2].

وبناءً على أنّ «العلم الذي أخذه هذا العالم منه كان علماً يُسَهِّل له الوصول إلى هذه البغية»[3] فيستبعد إرادة الكتب السماوية النازلة على الأنبياء(ع) لأنّ هذه الكتب هي كتب هداية وإرشاد وتشريع وبيان المعتقدات الحقة وكل ما يوجب استقامة الإنسان، وكون هذه ذات علاقة بصيرورة الإنسان صاحب ولاية على عالم التكوين غير ثابت بل هو أول الكلام، ولذا فمناسبة الحال تقتضي أن يكون الكتاب ذا صلة بالاقتدار التكويني، ولكن هل هو اللوح المحفوظ؟ وأن الذي عَلِمَه منه هو الاسم الأعظم؟ إنّ ذلك محتمل، وإذا كان كذلك فربما يستبعد أن يتمكن إنسانٌ غير نبي أو لم يأخذ علمه من مصدر الوحي أن يطلع على اللوح المحفوظ؟! اللهم إلا أن يكون الشخص هو ملك من الملائكة، كما قيل.

كيف تمّ إحضار العرش؟

وأما السؤال الثالث، فربما يقال في الإجابة عليه: ظاهر الآيات أنه أحضره بنفسه، وليس عن طريق الدعاء، فالآيات قد أسندت الأفعال إلى الأشخاص أنفسهم مما هو ظاهر في أن هذا الفعل الإعجازي قد صدر عنهم هم، لا عن اللّه تعالى استجابة لدعائهم، فلاحظ قوله: «أنا آتيك به» وهو كلام تردد على لسان كلٍ من العفريت ومن عنده علم الكتاب.

ولكن قد يقال: إنّ بعض الأدعية تشير إلى ربط المسألة بالدعاء[4]، فإن تمت، فهي تصلح

---

(1) **جوامع الجامع،** ج 2، ص 712.

(2) **شرح أصول الكافي،** ج 6، ص 35.

(3) **تفسير الميزان،** ج 15، ص 363.

(4) وفي بعض الأدعية أنّ المسألة كانت مسألة دعاء مستجاب، «وأسألك باسمك الذي كان دعاك به الذي عنده علم من الكتاب فأجبته، بذلك الاسم أدعوك وأسألك به». **مصباح المتهجد،** ص 296. وفي الإقبال: «وأسألك باسمك الذي دعاك به الذي عنده علم من الكتاب على عرش ملكة سبأ أن تحمل إليه، فإذا هو مستقر عنده، أن تحملنا من عامنا هذا إلى بيتك الحرام حجاجاً وزواراً لقبر نبيك (ص)». إقبال الأعمال، ج 3، ص 140، **والدروع الواقية،** ص 121، **وجمال الأسبوع،** ص 167. وهذا ما ذهب إليه عدد من المفسرين، حيث قالوا: «وكان يعرف اسم اللّه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وهو قوله: «يا إلهنا وإله كل شيء، إلهاً واحداً لا إله إلا أنت»، وقيل هو: «يا حي يا قيوم»، وبالعبرانية: «آهيا شراهيا»، وقيل هو: «يا ذا الجلال والإكرام»». **جوامع الجامع،** ج 2، ص 711. وعن الزهري، قال: «دعا الذي عنده علم من الكتاب: يا إلهنا وإله كل شيء إلهاً واحداً، لا إله إلا أنت، ائتني بعرشها، قال: فمثل بين يديه»، وعن مجاهد: «الاسم الذي إذا دعي به أجاب، وهو: يا ذا الجلال والإكرام». وعن قتادة: «كان يعلم اسم اللّه الذي إذا دعي به أجاب». **جامع البيان عن تأويل آي القرآن،** ج 19، ص 198.

قرينة لتفسير كيفية إحضار العرش، لأن ظهور الآيات لا يأبى الحمل على ذلك. ولعل العلامة الطباطبائي قد استند إلى ذلك في ترجيحه أن ما حصل من إحضار عرشها هو من فعل اللّه تعالى، إذ قال: «ومن المعلوم مع ذلك أن الفعل فعل اللّه حقيقة، وبذلك كله يتحصل أنه كان له من العلم باللّه والارتباط به ما إذا سأل ربه شيئاً بالتوجه إليه لم يتخلف عن الاستجابة»[1]، وما في بعض الأخبار من أنّ «صاحب سليمان، تكلم باسم اللّه الأعظم»[2]، لا ينافي قضية الدعاء على فرض ثبوتها، لأنّ تكلّمه باسم اللّه الأعظم ربما كان على نحو الدعاء.

إحضار العرش ودلالته على الولاية التكوينيّة

ومع اتضاح ذلك نأتي إلى النقطة الأساسية في المقام، وهي أنّ الآية هل تدلّ فعلاً على ثبوت الولاية التكوينية لمن أحضر العرش أم لا؟

والجواب: إنّ الاستدلال تارة يكون من خلال ما تضمنته الآية بشأن قدرة عفريت من الجن على الإتيان بالعرش قبل أن يقوم سليمان عليه السلام من مقامه، وأخرى من خلال قدرة من عنده علم من الكتاب على إحضاره قبل أن يرتد إلى سليمان عليه السلام طرفه، فهذا وذاك يعبران عن ولاية تكوينية.

ولكن قد يعترض على الاستدلال بالآية بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: وهو اعتراض أساس، وخلاصته: أنّ ما أعرب العفريت من الجن عن استعداده للقيام به، أو ما قام به الذي عنده علم من الكتاب لم ينطلق من ولاية تكوينيّة عامة بالمعنى المبحوث عنه، وإنما انطلق من تمكين إلهي خاص في مورده، وذلك لأنّ قصة سليمان عليه السلام هي قصة استثنائية في قصص الأنبياء عليهم السلام، فهو قد طلب من اللّه تعالى ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من قبله، فاستجاب اللّه له وسخّر له اللّه سبحانه الجن والريح والطير: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ * فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجۡرِي بِأَمۡرِهِۦ رُخَآءً حَيۡثُ أَصَابَ * وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٖ وَغَوَّاصٖ * وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلۡأَصۡفَادِ * هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمۡنُنۡ أَوۡ أَمۡسِكۡ بِغَيۡرِ حِسَابٖ * وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ﴾[3]، وقال جلّ وعلا: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضۡلٗاۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلۡحَدِيدَ * أَنِ ٱعۡمَلۡ سَٰبِغَٰتٖ وَقَدِّرۡ فِي ٱلسَّرۡدِۖ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ⑪ وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۖ وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ * يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ

(1) **تفسير الميزان**، ج 15، ص 363.
(2) **كامل الزيارات**، ص 128.
(3) سورة ص، الآية: 35 ـ 40.

﴿وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[1]. حيث دلت هذه الآيات على تسخير الكائنات لسليمان ﵇، فالجبال والطير مأمورات بالتأويب معه، أي ترجيع التسبيح، وكذلك إلانة الحديد له حتى أصبح كالطين أو كالشمع بين يديه، ليعمل ما يشاء من دروع سابغات، أي واسعة، أو قدور أو ما يحتاجه، «﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ﴾ أي وسخرنا له الريح ﴿غُدُوُّهَا شَهۡرٞ﴾، أي جَرْيُها بالغداةِ مَسيرةُ شَهْر، وجَرْيُها بالعشِي كذلكَ ﴿وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِ﴾ أي: أَذَبْنا لَه مَعْدنَ النُّحَاس وأَظْهَرْنَاهُ لَهُ، يَنْبعُ كَمَا يَنْبعُ المَاءُ من العَيْن، ولذلك سَمَّاهُ: «عيَن القِطْرِ» تَسمِيَةً بمَا آلَ إليهِ، كَمَا قَالَ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗا﴾[2]، ﴿وَ﴾ سَخَّرْنَا لَهُ ﴿وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ﴾ بحَضْرتِهِ ما يَأْمُرُهُم بهِ من الأَعْمالِ ﴿وَمَن يَزِغۡ﴾ أَي: ومَنْ يَعْدِلْ منهُم عَمَّا أَمَرنَاهُم بهِ من طاعَةِ سليمان ﴿نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ في الآخِرَةِ»[3].

وسليمان ﵇ عندما طلب عرشها كان عالماً من خلال ما سخّر له اللّه تعالى من كائنات بأن هذا العرش سوف يصل إليه، وإنما يبحث عمن يُحضره له قبل وصول بلقيس إليه مع قومها، فانبرى العفريت أو الذي عنده علم من الكتاب لإحضار العرش من موقع التسخير الإلهي لهما، فقدراتهما هي عطاء من المسخِّر وهو اللّه تعالى، زوّدهما بها لإنجاح تلك التجربة الفريدة لنبي اللّه سليمان ﵇، وقد عرفت أنّ الفاعل بالتسخير ليس من أصناف الفاعل بالاختيار بل من أصناف الفاعل بالجبر.

ومما يشهد للخصوصية المشار إليها وأنّ ما جرى مع سليمان ﵇ هو حالة خاصة واستثنائية ـ بالإضافة إلى ما سلف ـ:

أولاً: أنّه إذا كان الذي عنده علم من الكتاب له قدرة أو ولاية تكوينية بسبب امتلاكه علماً من الكتاب فما هو منشأ القدرة لدى العفريت وهو من الجن؟ فهل كل فرد من أفراد الجن أو من العفاريت لديه ولايةٌ تكوينية وهو قادر على ذلك؟ لا يسعنا القبول بذلك، ولا دليل عليه[4]، فلا مفر من القول إن طائفة من الجن زوّدهم اللّه بهذه القدرة للقيام بهذه المهمة، كما يوحي بذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦ﴾[5]. فإنه ظاهر في أنّ طائفة من الجن سخرها اللّه

(1) سورة سبأ، الآيات: 10 ـ13.
(2) سورة يوسف، الآية 36.
(3) **جوامع الجامع**، ج 3، ص 92.
(4) أوضحنا في بعض المؤلفات أن قدرات الجن مهما كانت فإنها تبقى محدودة، وكذلك علمهم بالغيب، وفي قصة سليمان نفسه شاهد على ذلك، فإنه لما مات لم يعرف الجن ذلك إلا بعد أن سقط عن كرسي عرشه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ تَأۡكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ﴾ [سبأ: 14].
(5) سورة سبأ، الآية: 12.

للعمل بين يدي سليمان ، وعليه، فما الذي يمنع أن يكون الذي عنده علم الكتاب قد زوِّد بهذا القدرات استثنائياً، كما أن تسخير الجن له كان حدثاً استثنائياً؟!

ثانياً: ما قاله الإمام علي في الخطبة المعروفة بالقاصعة في حق الأنبياء وما كانت عليه سيرتهم: «ولَوْ أَرَادَ اللَّه سُبْحَانَه لأَنْبِيَائِه حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كُنُوزَ الذِّهْبَانِ، ومَعَادِنَ الْعِقْيَانِ ومَغَارِسَ الْجِنَانِ، وأَنْ يَحْشُرَ مَعَهُمْ طُيُورَ السَّمَاءِ ووُحُوشَ الأَرَضِينَ، لَفَعَلَ، ولَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ الْبَلَاءُ وبَطَلَ الْجَزَاءُ، واضْمَحَلَّتِ الأَنْبَاءُ ولَمَا وَجَبَ لِلْقَابِلِينَ أُجُورُ الْمُبْتَلَيْنَ، ولَا اسْتَحَقَّ الْمُؤْمِنُونَ ثَوَابَ الْمُحْسِنِينَ، ولَا لَزِمَتِ الأَسْمَاءُ مَعَانِيَهَا، ولَكِنَّ اللَّه سُبْحَانَه جَعَلَ رُسُلَه أُولِي قُوَّةٍ فِي عَزَائِمِهِمْ، وضَعَفَةً فِيمَا تَرَى الأَعْيُنُ مِنْ حَالَاتِهِمْ، مَعَ قَنَاعَةٍ تَمْلأُ الْقُلُوبَ والْعُيُونَ غِنًى، وخَصَاصَةٍ تَمْلأُ الأَبْصَارَ والأَسْمَاعَ أَذًى، ولَوْ كَانَتِ الأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَا تُرَامُ وعِزَّةٍ لَا تُضَامُ، ومُلْكٍ تُمَدُّ نَحْوَه أَعْنَاقُ الرِّجَالِ وتُشَدُّ إِلَيْه عُقَدُ الرِّحَالِ، لَكَانَ ذَلِكَ أَهْوَنَ عَلَى الْخَلْقِ فِي الِاعْتِبَارِ، وأَبْعَدَ لَهُمْ فِي الِاسْتِكْبَارِ، ولآمَنُوا عَنْ رَهْبَةٍ قَاهِرَةٍ لَهُمْ أَوْ رَغْبَةٍ مَائِلَةٍ بِهِمْ، فَكَانَتِ النِّيَّاتُ مُشْتَرَكَةً والْحَسَنَاتُ مُقْتَسَمَةً، ولَكِنَّ اللَّه سُبْحَانَه أَرَادَ أَنْ يَكُونَ الِاتِّبَاعُ لِرُسُلِه، والتَّصْدِيقُ بِكُتُبِه والْخُشُوعُ لِوَجْهِه، والِاسْتِكَانَةُ لأَمْرِه والِاسْتِسْلَامُ لِطَاعَتِه، أُمُوراً لَه خَاصَّةً لَا تَشُوبُهَا مِنْ غَيْرِهَا شَائِبَةٌ وكُلَّمَا كَانَتِ الْبَلْوَى والِاخْتِبَارُ أَعْظَمَ، كَانَتِ الْمَثُوبَةُ والْجَزَاءُ أَجْزَلَ..»[1].

الاعتراض الثاني: أنّ ما جرى كان معجزة لسليمان ، أراد من خلالها أن يثبت لبلقيس وقومها أنه نبي من الأنبياء وليس ملكاً من الملوك، وهو الأمر الذي كانت تبحث وتتحرى عنه عندما أرسلت إليه بهدية، ولذا طلب سليمان العرش من أحد أعوانه وجنده، ولما جاءه بالعرش قال سليمان معترفاً ومقراً بنعمة اللّه عليه: ﴿هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي﴾[2]. وقد أسفر ذلك عن إسلام بلقيس للّه تعالى رب العالمين، وإذا كان ما جرى معه هو معجزة، فلا يدلّ على الولاية التكوينية، لأنّ المعاجز ليست محل تشكيك.

فهل يمكن التغلب على هذا الإشكال وسابقه، هذا ما يتضح جوابه في المرحلة الثانية.

الاعتراض الثالث: أن المُلك الذي أعطي لسليمان حتى لو سلمنا أنه من قبيل الولاية التكوينية، ولكن امتلاكه له كان نتيجة طلب ودعاء منه، ﴿وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ﴾[3] وقد استجاب اللّه تعالى دعاءه، فأعطاه هذا الملك، ﴿فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ﴾[4]، وينبغي أن لا يخفى أنّ دعاءه

(1) **نهج البلاغة**، ج2، ص146.
(2) سورة النمل، الآية: 40.
(3) سورة ص، الآية: 35.
(4) سورة ص، الآية: 36.

المستجاب قد تضمن قيداً وهو أن لا يعطى هذا الملك لأحدٍ من بعده، ما يعني أنّ المُلك الذي وصل إليه سليمان عليه السلام لم يصل إليه أحد، فتأمل.

المرحلة الثانية: هل يمكن تعميم الولاية لغير من ذكروا في الآية؟

وهذه المرحلة إنما يصل الحديث إليها بعد الفراغ من المرحلة الأولى، فإذا كان إحضار عرش بلقيس لم ينطلق من ولاية تكوينية بالمعنى المبحوث عنه، فلا تصل النوبة إلى التعميم، وأما إذا رفعنا اليد عن احتمال الخصوصية المشار إليه فيمكن القول بالتعميم من أحد طريقين:

الطريق الأول: دعوى الأولوية، فإذا ثبتت مثل هذه القدرة لسليمان عليه السلام أو أحد أتباعه، فبالأولى أن تثبت لنبينا (ص) ولأهل بيته عليهم السلام. وهذه الأولوية كما هو واضح إنما تتم إذا نفينا خصوصية سليمان عليه السلام.

الطريق الثاني: وهو طريق يعتمد على التمسك بعموم التعليل في الآية، وذلك بربط قوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[1]، بقوله في آية أخرى: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[2] ليستنتج من ذلك أنّه إذا كان الذي عنده «علمٌ من الكتاب» لديه هذه القدرة التكوينية العظيمة التي تسمح له بإحضار عرش بلقيس من مكان بعيد بلمح البصر أو أقرب منه، فبالأولى أن يكون من لديه «علم الكتاب» بأجمعه ذا ولاية تكوينية. والذي لديه علم الكتاب بأجمعه هو الإمام علي عليه السلام، وسائر الأئمة عليهم السلام، طبقاً لما ورد في الأخبار المفسِّرة لتلك الآية.

وهذه المحاولة المطروحة في الطريق الثاني لا تصحح الاستدلال بالآية على إثبات الولاية التكوينية إلا بعد إثبات أمرين:

الأول: أنّ يكون منشأ وسرُّ اقتدار من لديه «علم من الكتاب» على إحضار عرش بلقيس هو علمه بالكتاب، وهذا ما ذهب إليه القائلون بالولاية التكوينية استناداً إلى الآية نفسها. والإنصاف أنّ الآية لا تخلو من إشعار بما ذكروه وأنّ القدرة على ذلك مستمدة من العلم، لأنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليّة، وهذا ما نبّه عليه بعض المفسرين[3].

ربما قيل: إنّ الآية ليست واضحة الدلالة على ما ذكر من أنّ السبب في إتيانه بالعرش هو علمه بالكتاب، بحيث كأنها قالت: إنّ الذي عنده علم من الكتاب إنما أتى به لأنه يمتلك علماً من الكتاب، نعم هي مشعرة بذلك، كما ذكرنا، بيد أنّ الاكتفاء بالإشعار في إثبات قضيّة عقديّة هو موضع تشكيك كبير.

---

(1) سورة النمل، الآية: 40.

(2) سورة الرعد، الآية:43.

(3) قال الشيخ محمد جواد مغنية: «استطاع بسلطان ما عنده من العلم أن يأتي بالعرش المطلوب في لحظة». **التفسير الكاشف**، ج 6، ص 22.

ولكن قد يقال: إنّ دلالة الآية على المدعى تتجاوز الإشعار إلى الظهور، ولا سيما أنّ التعبير بـ «الذي» هو تعبير مبهم في نفسه إن لم تذكر صلته، وجعل الصلة خصوص «من عنده علم الكتاب» فيه ظهور بأنّ ذلك هو سر اقتداره. فتأمل جيداً.

الثاني: إثبات أنّ المراد بالكتاب في الآيتين واحد، وهذا يصعب إثباته، فإنه إذا كان الكتاب ـ على الفرض ـ في آية ﴿عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[1] هو نوع كتابٍ يتضمن معرفة الاقتدار على عالم التكوين، فهل إنّ المراد بالكتاب في آية: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[2] هو الكتاب التكويني أيضاً؟[3] إنّ ذلك غير معلوم ولا دليل يثبته، ولمَ لا يكون المقصود به الكتاب السماوي النازل إلى الأنبياء عليهم السلام لهداية البشر؟! وهذا ما لا يبعد انصراف لفظ الكتاب إليه، وسياق الآية لا يأباه، فإن إشهاد من لديه علم من الكتاب لإثبات رسالة النبي (ص) التي ينكرها الكافرون يقتضي أن يكون الشاهد يمتلك علماً بالرسالات السماوية النازلة من عند اللّه تعالى وما تضمنته من إشارات أو تصريحات بشأن النبي الخاتم (ص).

ربما يقال: إن الربط بين الآيتين بالشكل المذكور وارد في الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام، وهذا يكشف عن وحدة الكتاب الذي تعلّق به العلم في الآيتين، وعليه يصح الاستنتاج المذكور.

قلت: إنّ الأخبار الواردة في هذا الشأن على مجموعتين:

المجموعة الأولى: هي الأخبار التي يُستفاد منها وجود ربط بين الآيتين، وهذه ضعيفة الإسناد[4]، على أنّ محط النظر في بعضها هو تأكيد حيثية العلم لا القدرة على التصرف في

---

(1) سورة النمل، الآية: 40.

(2) سورة الرعد، الآية: 43.

(3) قال العلامة المازندراني تعليقاً على خبر عبدالرحمن بن كثير الآتي: و«قوله: «وعندنا واللّه علم الكتاب كلّه»، ضمير كلّه راجع إلى العلم أو إلى الكتاب، والمراد بالكتاب جنس الكتب المنزلة أو اللّوح المحفوظ وهذان الاحتمالان جاريان في الكتاب الأوّل». **شرح أصول الكافي**، ج 5، ص 315.

(4) الأخبار هي من قبيل: ما رواه الكليني عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي زَاهِرٍ عَنِ الْخَشَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾ [النمل: 40] قَالَ: فَفَرَّجَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام بَيْنَ أَصَابِعِه فَوَضَعَهَا فِي صَدْرِه ثُمَّ قَالَ: وعِنْدَنَا واللَّه عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّه». **الكافي**، ج 1، ص 229. وهذا الخبر ضعيف جداً، في سنده علي بن حسان، وقد تقدم أنه ضعيف جداً فاسد الاعتقاد، وفيه عمّه عبد الرحمن بن كثير، وقد «كان ضعيفاً غمز أصحابنا عليه وقالوا: كان يضع الحديث». **رجال النجاشي**، ص 235. وفيه أيضاً أحمد بن أبي زاهر، «وحديثه ليس بذلك النقي»، **رجال النجاشي**، ص 88. ومنها ما رواه الكليني أيضاً: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيه عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: «كُنْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ ويَحْيَى الْبَزَّازُ ودَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وهُوَ مُغْضَبٌ، فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَه قَالَ: يَا عَجَباً لأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّه عَزَّ وجَلَّ! لَقَدْ=

عالم التكوين، فلا تصحح الربط المذكور ولا الاستنتاج المبني عليه، لأن محط النظر فيها هو العلم.

المجموعة الثانية: هي الأخبار التي نصّت على أن الذي لديه علم الكتاب هو الإمام علي عليه السلام والأئمة من ولده عليهم السلام، دون أن تتضمن ما يوحي بوجود ربط بين الآيتين، أو قل بين العلم بالكتاب والاقتدار التكويني، وهذه المجموعة بلحاظ ما تضمنته من امتلاكهم علم الكتاب كله لا غبار عليها، ولا سيما أنها أخبار كثيرة ومتضافرة ويحصل الوثوق والاطمئنان بصدور مضمونها، نعم، ثمة إشكال مطروح على خصوص ما ورد منها في تفسير قوله تعالى ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسۡتَ مُرۡسَلٗاۚ قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[1]، وأنّ المراد بمن عنده علم الكتاب في هذه الآية هو الإمام علي عليه السلام، والإشكال يقول: إنّ الآية المذكورة مكيّة فكيف يعقل

= هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةَ فَهَرَبَتْ مِنِّي فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ. قَالَ سَدِيرٌ: فَلَمَّا أَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِه وصَارَ فِي مَنْزِلِه دَخَلْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ ومُيَسِّرٌ وقُلْنَا لَه: جُعِلْنَا فِدَاكَ سَمِعْنَاكَ وأَنْتَ تَقُولُ كَذَا وكَذَا فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ ونَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْماً كَثِيراً ولَا نَنْسُبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ، قَالَ: فَقَالَ: يَا سَدِيرُ أَلَمْ تَقْرَأِ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: بَلَى قَالَ: فَهَلْ وَجَدْتَ فِيمَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَابِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾ [النمل: 40] قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ قَرَأْتُه، قَالَ: فَهَلْ عَرَفْتَ الرَّجُلَ؟ وهَلْ عَلِمْتَ مَا كَانَ عِنْدَه مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ؟ قَالَ قُلْتُ: أَخْبِرْنِي به. قَالَ: قَدْرُ قَطْرَةٍ مِنَ الْمَاءِ فِي الْبَحْرِ الأَخْضَرِ فَمَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ؟ قَالَ، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا أَقَلَّ هَذَا؟ فَقَالَ: يَا سَدِيرُ مَا أَكْثَرَ هَذَا أَنْ يَنْسُبَه اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَى الْعِلْمِ الَّذِي أُخْبِرُكَ به... يَا سَدِيرُ فَهَلْ وَجَدْتَ فِيمَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَابِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ أَيْضاً: ﴿قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرعد: 43] قَالَ قُلْتُ قَدْ قَرَأْتُه جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ: أَفَمَنْ عِنْدَه عِلْمُ الْكِتَابِ كُلِّه أَفْهَمُ أَمْ مَنْ عِنْدَه عِلْمُ الْكِتَابِ بَعْضُه، قُلْتُ: لَا بَلْ مَنْ عِنْدَه عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّه. قَالَ: فَأَوْمَأَ بِيَدِه إِلَى صَدْرِه وقَالَ عِلْمُ الْكِتَابِ واللَّه كُلُّه عِنْدَنَا عِلْمُ الْكِتَابِ واللَّه كُلُّه عِنْدَنَا». **الكافي**، ج 1، ص 257. وهذا الخبر ضعيف السند، لا للجهالة فحسب، كما في **مرآة العقول**، ج 3، ص 112، بل لأن فيه من تم تضعيفه ورميه بالغلو وهو محمد بن سليمان المنصرف في هذه الطبقة إلى الديلمي، قال السيد الخوئي: «ولا شك في انصراف محمد بن سليمان إلى البصري الديلمي، فإنه المعروف المشهور». **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 144، وهذا الرجل قد ضعفه النجاشي والشيخ، وقال الثاني: «ضعيف جداً، لا يعول عليه في شيء»، **رجال النجاشي**، ص 365، وعن ابن الغضائري: «ضعيف في حديثه، مرتفع في مذهبه، لا يلتفت إليه». **معجم رجال الحديث**، ج 17، ص 136. وقال القمي: حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الذي عنده علم الكتاب، هو أمير المؤمنين عليه السلام. وسئل عن الذي عنده علم من الكتاب أعلم أم الذي عنده علم الكتاب؟ فقال: ما كان علم الذي عنده علم من الكتاب عند الذي عنده علم الكتاب إلا بقدر ما تأخذ البعوضة بجناحها من ماء البحر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام ألا أنّ العلم الذي هبط به آدم من السماء إلى الأرض وجميع ما فضلت به النبيون إلى خاتم النبيين في عترة خاتم النبيين (ص)». **تفسير القمي**، ج 1، ص 367. وسند الحديث صحيح، لو كان قوله: «وسئل عن الذي عنده علم من الكتاب»، من كلام ابن أذينة، وصحّ الوثوق بنسخة التفسير المذكور الواصلة إلينا.

(1) سورة الرعد، الآية: 43.

أن يُجعل علي عليه السلام شاهد إثبات على رسالة نبيه محمد (ص) في وجه الكافرين؟! والحال أنهم لا يصدقون النبي (ص) نفسه، فكيف يحيلهم على شهادة تلميذه وأحد أتباعه وهو أمير المؤمنين عليه السلام؟! فالأقرب أن يكون المقصود بمن يملك علم الكتاب فيها هم علماء اليهود أو أهل الكتاب عموماً، لأنهم طرف محايد بل محل تقدير عند المشركين، على أنه حتى لو كان المقصود به هو الإمام علي عليه السلام وثبت لنا أنه كان عالماً بالكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) فيحتاج الأمر في إشهاده إلى إثبات أنه عليه السلام كان معروفاً ومشهوراً بين الناس بذلك (أي بعلمه بالكتاب المقدس) إذ بدون ذلك لن يكون استشهاده ذا وجه عندهم، ولن تكون شهادته مقبولة لديهم.

اللهم إلا أن يقال: إنّ هذا الإشكال يمكن دفعه ولو بحمل الآية على ضرب من الجري والتطبيق، بأن يكون الرجوع إلى من لديه علم الكتاب متفاوتاً من مورد إلى آخر، فإن كان المقام هو مقام الاحتجاج على أتباع الديانات الأخرى، فيكون المقصود بأهل الكتاب هم الأحبار والرهبان ممن لديهم معرفة بكتبهم السماوية وما فيها من إشارات إلى نبينا محمد (ص)، وإن كان المقام مقام إرشاد إلى مرجعيّة عالمة بالكتاب ليؤخذ بقولها في تفسيره وبيان حقائقه، فيكون من لديه علم الكتاب هو علي عليه السلام، فتكون الآية على وزان قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، فتأمل.

الوجه الرابع: الاستدلال بالأخبار

واستدل القائلون بالولاية التكوينية بالعديد من الأخبار، وفيما يلي نذكر بعضاً منها مما هو أقوى دلالة، موزعاً على الطوائف التالية:

الطائفة الأولى: ما دلّ على ولاية التصرف العام

وهذه الطائفة لو تمّت فهي من أقوى شواهدهم النقليّة على الولاية التكوينية، لأنها تتضمن دلالة لفظيّة ذات إطلاق دالٍ على سعة قدرتهم عليهم السلام وولايتهم، ولا تتضمن مجرد فعل إعجازي ليقال بعدم إمكان انتزاع الإطلاق منه. ونذكر مما يدل على هذا المعنى روايتين:

الرواية الأولى: معتبرة أَبِي بَصِيرٍ والذي كان كفيفاً والمروية في الكافي، قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقُلْتُ لَه: أَنْتُمْ وَرَثَةُ رَسُولِ اللَّه (ص)؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: رَسُولُ اللَّه (ص) وَارِثُ الأَنْبِيَاءِ عَلِمَ كُلَّ مَا عَلِمُوا؟ قَالَ لِي: نَعَمْ، قُلْتُ: فَأَنْتُمْ تَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ تُحْيُوا الْمَوْتَى وتُبْرِؤُوا الأَكْمَه والأَبْرَصَ؟ قَالَ: نَعَمْ بِإِذْنِ اللَّه، ثُمَّ قَالَ لِيَ: ادْنُ مِنِّي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ فَدَنَوْتُ مِنْه فَمَسَحَ عَلَى وَجْهِي وعَلَى عَيْنَيَّ فَأَبْصَرْتُ الشَّمْسَ والسَّمَاءَ والأَرْضَ والْبُيُوتَ وكُلَّ شَيْءٍ فِي الْبَلَدِ، ثُمَّ قَالَ لِي: أَتُحِبُّ أَنْ تَكُونَ

(1) سورة النحل، الآية: 43.

هَكَذَا ولَكَ مَا لِلنَّاسِ وعَلَيْكَ مَا عَلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ تَعُودَ كَمَا كُنْتَ ولَكَ الْجَنَّةُ خَالِصاً؟ قُلْتُ: أَعُودُ كَمَا كُنْتُ، فَمَسَحَ عَلَى عَيْنَيَّ فَعُدْتُ كَمَا كُنْتُ، قَالَ: فَحَدَّثْتُ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ بِهَذَا فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ»[1].

ونحوها رواية أخرى مروية عن أبي بصير نفسه، يذكر فيها أنّ الإمام الباقر عليه السلام أرجع له بصره، في حادثة أخرى بحسب الظاهر، قال أبو بصير للباقر عليه السلام ـ على ما في الرواية ـ: «ما أكثر الحجيج وأعظم الضجيج! فقال عليه السلام: بل ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج! أتحب أن تعلم صدق ما أقوله وتراه عياناً؟ فمسح على عينيه ودعا بدعوات فعاد بصيراً فقال: انظر يا أبا بصير إلى الحجيج، قال: فنظرت فإذا أكثر الناس قردة وخنازير والمؤمن بينهم كالكوكب اللامع في الظلماء! فقال أبو بصير: صدقت يا مولاي، ما أقل الحجيج وأكثر الضجيج! ثم دعا بدعوات فعاد ضريراً..»[2].

والمعتبرة المذكورة ـ مؤيدة بروايته الثانية ـ يمكن عدّها من أقوى الروايات دلالة على الولاية التكوينية، لأنها لا تنقل مجرد إقدام الإمام عليه السلام على إعادة البصر إلى رجل كفيف، ليقال إنّ ذلك معجزة، فلا تدلّ على الاقتدار العام، وإنما أوضحت ـ على لسان الإمام عليه السلام ـ أنّ بمقدوره عليه السلام إحياء الموتى وشفاء المرضى، أي إن اللّه تعالى أعطاه هذه القدرة أو السلطة العامة، كما أنها ظاهرة في أنّ الإمام عليه السلام فعل ذلك بنفسه، ولم يكن الأمر بتوسط دعاء.

أقول: أمّا رواية أبي بصير الأولى، وهي المعتبرة، فربما يخدش في ظهورها بأن الأمر لم يكن إعمالاً للولاية التكوينية، إذْ ثمّة احتمال في أن يكون رجوع بصره إليه قد حصل بواسطة الدعاء، وإن لم يلتفت أبو بصير لذلك، بسبب أن دعاءه عليه السلام كان من قبيل التوجه إلى اللّه دون رفع صوته بالدعاء، أو التفت لكنه لم يُشِرْ إلى ذلك، لأنّه قد لا يكون بصدد نقل كل التفاصيل المحيطة بما جرى، لعدم تعلق غرضه بذلك، وهذا الاحتمال قد يرقى إلى درجة الظن القوي مع ورود احتمال وحدة القضيّة التي تنقلها الروايتان، بأن يكون الإمام عليه السلام قد أرجع له بصره مرة واحدة، وكانت في الحج، وقد نقلها أبو بصير أو الرواة مرتين، مرة دون ذكر سياق الحج، وأخرى مع ذكره، فعلى فرض وحدة الحادثة فهذا يعني أنّ ما فعله الإمام عليه السلام من إرجاع بصره إليه قد كان بتوسط الدعاء، لنص الرواية الثانية على ذلك.

أما إذا أخذنا الرواية الثانية على حدة ـ فهي بالإضافة إلى ضعفها سنداً ـ قد تضمنت أمراً مستغرباً ومستهجناً، وهو أنّه رأى معظم الحجيج على صورة القردة والخنازير، وهل يكون حجاج البيت كذلك مع أنهم ضيوف الرحمن؟! وقد ضمن اللّه تعالى لهم غفران الذنوب فعادوا كما

(1) **الكافي**، ج 1، ص 470.
(2) **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 318.

ولدتهم أمهاتهم، وقد ورد عنهم ﴿ع﴾ بأنّ اللّه يغفر لكلّ من شهد عرفة ويستجيب دعاءَه ولو كان كافراً أو فاسقاً[1]، أو أنّ «من مرّ في المأزمين» غفر اللّه ذنوبه[2]، وأن كل من ذبح أضحيته من «عامة الناس» فإنّ اللّه تعالى يغفر كل خطاياه عند نزول أول قطرة منها[3]، أو أنّ «المسلم» إذا خرج في طريق الحج غفر له[4]، أو أنّ منادٍ ينادي في «الناس» إذا اجتمعوا بمنى «أيها الجمع لو تعلمون بمن أحللتم لأيقنتم بالمغفرة»[5]، إلى غيرها من الأخبار[6].

ثمّ على فرض التسليم جدلاً بأنّ واقع هؤلاء الحجيج هو كذلك، أي إنهم قردة وخنازير، فهل بهذه الحاسة الناظرة لأبي بصير (بعد إرجاعها إليه) عرف أنهم كذلك؟ ولماذا لا يراهم سائر البصراء على هذه الشاكلة؟! اللهم إلا أن يقال: إنه رآهم على صورتهم تلك برؤية من نوع آخر، وإن كان مدخل تلك الرؤية ومفتاحها هو العين الباصرة.

الرواية الثانية: ما جاء في الزيارة الجامعة، من قوله ﴿ع﴾: «وبكم ينزل الغيث، وبكم يمسك

---

(1) في **الكافي** بسنده عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه ﴿ع﴾ قَالَ: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي بَعْدَ مُنْصَرَفِه مِنَ الْمَوْقِفِ فَقَالَ أَتَرَى يُخَيِّبُ اللَّه هَذَا الْخَلْقَ كُلَّه؟ فَقَالَ أَبِي: مَا وَقَفَ بِهَذَا الْمَوْقِفِ أَحَدٌ إِلَّا غَفَرَ اللَّه لَه مُؤْمِناً كَانَ أَوْ كَافِراً..». انظر: **الكافي**، ج 4، ص 521، **وتفسير القمي**، ج 1، ص 70. والظاهر أنّ المقصود بالكافر هنا ليس الخارج عن الملة، وإنما بعض مستويات الكفر التي لا تخرج عن الدين، وذلك بقرينة المقابلة بينه وبين المؤمن، ولأنّ الكافر الملي لا يحضر الموقف في العادة. وروى البرقي بسنده عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّه ﴿ع﴾، قال: قال علي بن الحسين ﴿ع﴾: «أما علمت أنه إذا كان عشية عرفة برز اللّه في ملائكته إلى سماء الدنيا، ثم يقول: انظروا إلى عبادي، أتوني شعثاً غبراً، أرسلت إليهم رسولاً من وراء وراء؟، فسألوني ودعوني أشهدكم أنه حق عليّ أن أجيبهم اليوم، قد شفعت محسنهم في مسيئهم، وقد تقبلت من محسنهم فأفيضوا مغفوراً لكم..». انظر: **المحاسن**، ج 1، ص 65.

(2) رواه البرقي في **المحاسن** بسند فيه إرسال، عن أبي عبد اللّه ﴿ع﴾ قال: «من مرّ بالمأزمين وليس في قلبه كبر غفر اللّه له». انظر: **المحاسن**، ج 1، ص 66.

(3) روى البرقي بسنده عن بشير بن زيد، قال: قال رسول اللّه (ص) لفاطمة ﴿ع﴾: «اشهدي ذبيحتك، فإن أول قطرة منها يكفر اللّه بها كل ذنب عليك، وكل خطيئة عليك، فسمعه بعض المسلمين فقال: يا رسول اللّه هذا لأهل بيتك خاصة أم للمسلمين عامة؟ قال: إن اللّه وعدني في عترتي أن لا يطعم النار أحداً منهم وهذا للناس عامة». انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 67.

(4) روى البرقي بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّه ﴿ع﴾، قال: «إنّ المسلم إذا خرج إلى هذا الوجه يحفظ اللّه عليه نفسه وأهله، حتى إذا انتهى إلى المكان الذي يحرم فيه، وكل ملكان يكتبان له أثره ويضربان على منكبه ويقولان: أما ما مضى فقد غفر لك ذلك، فاستأنف العمل». المصدر نفسه، ج 1، ص 64.

(5) رواه البرقي أيضاً بسنده عن أبي عبد اللّه ﴿ع﴾. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 66.

(6) رواها البرقي في كتاب **الثواب من المحاسن** وكذلك الصدوق في كتابه **ثواب الأعمال**.

السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه»[1]. حيث دلت كما يقول الشيخ علي كاشف الغطاء (1411هـ): على «أنّ الأمور بحسب التكوين بيدهم.. فهي دليل على الولاية التكوينية، لا الولاية الظاهرية التي هي من المناصب المجعولة»[2].

ويرده: أن هذه الفقرة ـ كما أسلفنا في نظرية الفيض ـ بصدد بيان أنّهم في مرتبة من لأجله الخلق، لأن الباء للسببية، ولا تدل على ولاية التصرف ولا على وساطة الفيض.

الطائفة الثانية: ما دلّ على تشبيه الأئمة عليهم السلام ببعض الأوصياء

وهي عدة أخبار نكتفي بذكر واحدٍ منها، وهو صحيحة حمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «مَا مَوْضِعُ الْعُلَمَاءِ؟ قَالَ: مِثْلُ ذِي الْقَرْنَيْنِ وصَاحِبِ سُلَيْمَانَ وصَاحِبِ مُوسَى عليه السلام»[3].

ولكنّ هذه الطائفة لا تدلّ على المدعى، لأنّه وبعد التسليم بأنّ المراد من العلماء هم الأئمة عليهم السلام كما لا يبعد وهو ما استظهره الكليني[4]، فإنّ وجه التشبيه ناظر إلى العلم أو الوصية وليس إلى الولاية التكوينية، فإنّ العلم هو القدر الجامع بين الثلاثة، ولا سيما إذا أريد من صاحب موسى هو العبد الصالح، ويشهد لنظره إلى العلم ما جاء في بصائر الدرجات[5]، كما أنّ الوصية هي الجامع إن أريد بصاحب موسى يوشع بن نون[6].

على أنه لو قيل بعموم التشبيه للاقتدار التكويني، فدلالته على الولاية التكوينية يتوقف على ثبوتها في المشبَّه به وهذا أول الكلام.

الطائفة الثالثة: ما ورد حول استجابة دعائهم عليهم السلام

ونكتفي في هذه الطائفة بذكر خبر واحد، وهو صحيحة هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «لَمَّا اسْتَسْقَى رَسُولُ اللَّه (ص) وسُقِيَ النَّاسُ حَتَّى قَالُوا إِنَّه الْغَرَقُ! وقَالَ:

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج 2، ص 308، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 615، **وتهذيب الأحكام**، ج 6، ص 99.

(2) **النور الساطع في الفقه النافع**، ج 1، ص 366.

(3) **الكافي**، ج 1، ص 268.

(4) كما يظهر من عنوان الباب، وهو «أن الأئمة بمن يشبهون ممن مضى؟»، وألفت إلى ذلك المازندراني، في **شرح أصول الكافي**، ج 6، ص 60.

(5) فقد روى عدة أخبار تتحدث عن تشبيههم عليهم السلام بهؤلاء في كونهم محدثين، منها: خبر بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: «ما منزلكم ممن تشبهون ممن مضى؟ فقال: كصاحب موسى وذي القرنين كانا عالمين ولم يكونا نبيين»، راجع **بصائر الدرجات**، ص 386.

(6) قال المجلسي: «والمراد بصاحب موسى إما يوشع عليه السلام كما صرح به في بعض الأخبار، أو الخضر عليه السلام كما يدل عليه بعضها». **مرآة العقول**، ج 3، ص 156.

رَسُولُ اللَّه (ص) بِيَدِهِ ورَدَّهَا: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا ولَا عَلَيْنَا[1]، قَالَ: فَتَفَرَّقَ السَّحَابُ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه اسْتَسْقَيْتَ لَنَا فَلَمْ نُسْقَ ثُمَّ اسْتَسْقَيْتَ لَنَا فَسُقِينَا! قَالَ: إِنِّي دَعَوْتُ ولَيْسَ لِي فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ، ثُمَّ دَعَوْتُ ولِيَ فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ»[2].

وقد استدل بعض العلماء بهذه الصحيحة لإثبات ولايتهم التكوينية، بتقريب أنّ الصحيحة «أوضحت قدرة النبي (ص) على التحكم بالمطر وتفريق السحاب، وهذه ولاية، وكون هذا تحقق بالدعاء لا ينافي الولاية، فهو أشبه بطلب الإذن، على أنه تقدم وسيأتي أنّ تحقيق المراد عبر الدعاء وعدم تخلف الاستجابة عن الدعاء لهم عليهم السلام ليس بالأمر الذي يمكن جعله نفياً للولاية التكوينية من الناحية العمليّة والآثار المترتبة»[3].

ويلاحظ عليه:

أولاً: قد تقدم أنّ مقولة الدعاء هي مقولة مغايرة للولاية التكوينية، لأن الولاية التكوينية، تعني أنّ بيدهم الفعل خلقاً ورزقاً وإحياءً وإماتةً، ولا يتوقف الأمر وحصول المراد على الدعاء، بينما الدعاء معناه أنّ اللّه تعالى هو الفاعل، وهم إنما يتوجهون إليه ويسألونه سبحانه وتعالى بصفته مالك الأمر فيستجيب لهم، وحتى لو كانت الاستجابة بنحو دائم لا يتخلف، فهذا لا يجعل الولاية والدعاء من مقولة واحدة، وقد سبق وذكرنا أنّ الإمام الخميني يعترض على العلماء لعدهم المعجزة ـ فضلاً عن الولاية التكوينية ـ من استجابة الدعاء، ما يدل على وضوح الفرق ـ بنظره ـ بينهما وأنهما مقولتان مختلفتان.

ثانياً: لو سلمنا بدلالة قضية الدعاء على المدعى بطريقة أو بأخرى، ولو بدعوى أن عدم تخلف الاستجابة عن دعائهم عليهم السلام يجعل مسألة الدعاء كالولاية التكوينية من حيث الآثار والنتائج، ولكن هذه الصحيحة، هي على عكس المدعى أدل، لأنها تظهر أنه لم يُستجب له (ص) من المرة الأولى، فهذا يعدّ فارقاً بين قضية الدعاء والولاية التكوينية، ويمنع من قياس أحدهما على الآخر. وأما لماذا لم يُستجب دعاؤه (ص) في المرة الأولى واستجيب في الثانية، فقد أوضحه النبي (ص) نفسه، بقوله: «إِنِّي دَعَوْتُ ولَيْسَ لِي فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ ثُمَّ دَعَوْتُ ولِيَ فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ»، قال المازندراني: «أراد بالنية تمام القصد وكمال الاهتمام دون الإخلاص لأنّه (ص) منزّه عن عدمه»[4]. وقال الفيض الكاشاني: «لعله صلّى اللّه عليه وآله وسلّم كان أولاً متوقفاً في وجود المصلحة في طلبه من اللّه

---

(1) **شرح أصول الكافي**، ج 10، ص 243.

(2) **الكافي** ج 2، ص 474.

(3) **الولاية التكوينية، دراسة موضوعية بين النفي والإثبات**، ص 156.

(4) **شرح أصول الكافي للمازندراني**، ج 10، ص 243.

سبحانه السقي فلم يعزم عليه في الدعاء وإنما دعا ليطيب قلوب أصحابه، ثم لما رأى المصلحة في ذلك ثانياً عزم عليه»[1].

الطائفة الرابعة: ما دلّ على صدور المعاجز عنهم عليهم السلام

وثمّة طائفة كبيرة من الأخبار تتضمن قيامهم ببعض الأفعال الإعجازية وخوارق العادة في موارد شتى، وإذا لم يكن بعض هذه الأخبار صحيحاً فلا أقلّ من أن يُدَّعى الاطمئنان الإجمالي بصدور بعضها لكثرتها، وهو ما يثبت ولايتهم التكوينية. وإلى هذا الوجه استند بعض الفقهاء قال: «وثبوت هذه الولاية التكوينية للأئمة عليهم السلام يظهر من الروايات المختلفة الواردة في الحوادث المتفرقة والشواهد التاريخية بحيث يحصل للمتتبع الجزم به»[2].

ولا يسعنا هنا نقل تلك الأخبار لكثرتها، وبالإمكان مراجعتها في الكتب المعدة لذلك، من قبيل كتاب الحر العاملي «إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات»، أو كتاب السيد هاشم البحراني «مدينة المعاجز»، وهو من أوسع الكتب في بابه، أو كتاب «بحار الأنوار» أو غيرها من الكتب والموسوعات.

ولكنّنا نعتقد أنّ هذه الأخبار قاصرة الدلالة على المطلوب، وذلك:

أولاً: أنها لا تتضمن دلالة لفظية أو حالية على تمكنهم من التصرف التكويني العام، وظهور المعجز والكرامة على أيديهم لا ينكر، بيد أنه لا يدلّ على الولاية التكوينية العامة لهم، بل إنّ معظم هذه الأخبار هي من قبيل الحادثة في واقعة، ولا تدرى سائر ملابساتها، ما يجعل احتمال التمكين الخاص وارداً لمصلحة اقتضتها الرسالة، كما أنّ احتمال حصول الكرامة من باب استجابة الدعاء وارد في بعضها.

ثانياً: إنّ السمة العامة والغالبة على أخبار المعاجز هو ضعف السند، كما أنّها اشتملت على الغث والسمين، وبعض مصادرها مما لا يمكن التعويل عليه، كما أنّ بعض مضامين الأخبار التي اشتملت عليها لا يشك أنها موضوعة، وتندرج فيما أخبر عنه الإمام الرضا عليه السلام في رواية ابن أبي محمود التي تكررت الإشارة إليها.

ثالثاً: إن كثرة المعجزات التي تنقلها تلك الأخبار مريبة من أكثر من جهة:

منها: أنه ما سرّ انفراد بعض الرواة القلائل، وربما المجاهيل، بنقل روايات المعاجز الكبرى مع توفر الدواعي لنقلها، وكونها مما يفترض أن يراه الجمع الكبير لكونها معاجز استثنائية وعامة

---

(1) **الوافي**، ج 9، ص 1484.

(2) **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ج 3، ص 20.

وفيها تحدٍ لقوانين الطبيعة؟! من قبيل المعاجز الكونية التي فيها تصرف في الأفلاك أو تحريك الجبال، أو المعاجز الإحيائية التي يقدم النبي (ص) أو الإمام عليه السلام فيها على إحياء بعض الأموات ليعيش بعضهم مدة من الزمان وربما أنجب ذرية؟! أو قيامه بمسخ[1] بعض البشر على هيئة كلاب! ثم على فرض حصول هذه المعجزات الكثيرة بالنسبة للنبي (ص) فلماذا يغيب ذكرها عن النص القرآني، باستثناء الحديث عن معجزة القرآن نفسه وما تضمنه من بعض الإخبارات الغيبية، بينما تحضر هذه المعاجز بكثرة في النص الروائي؟!

ومنها: ما سرُّ هذا التضخم المبالغ فيه في المعاجز ولا سيما التي يقدم عليها الإمام عليه السلام لأدنى ملابسة مع عدم وجود ضرورة تحتم حصولها؟ إن المعاجز المنسوبة إليهم عليهم السلام بلغت من الكثرة حداً يخيّل إليك أنّ حياة الأئمة عليهم السلام كانت جارية على أساس الإعجاز وخرق قوانين الطبيعة وليس على أساس السنن؟! وإذا كان وجه الحاجة إلى المعجزة أنّها تعدّ دليلاً على صدقهم عليهم السلام كما يقال[2]، وكما يظهر من بعض الروايات[3]، فهل ثمّة حاجة لكل هذا العدد الكبير الذي يبلغ الآلاف؟ ألا يكفي البعض منها؟ ولا سيما مع وجود النص من النبي (ص)عليهم، ومع أهليتهم العلميّة والأخلاقية والروحيّة التي تعدّ خير دليل على إمامتهم وصدقهم؟!

إنّ موسى بن عمران عليه السلام لم يحتج إلى أزيد من تسع معاجز في مدة نبوته كما نصّ عليه الذكر الحكيم[4]، مع شدّة عناد بني إسرائيل وكثرة لجاجهم، بينما نجد أن إماماً واحداً يصدر عنه مئات المعاجز!

ولو أننا اعتمدنا إحصائيّة السيد البحراني في «مدينة المعاجز» نجد أنّ الإمام علي عليه السلام ظهر على يديه خمسمائة وخمس وخمسون معجزة[5]؟! والإمام الحسن عليه السلام له تسع وتسعون معجزة[6]، والإمام الحسين عليه السلام له مئة وثلاث وتسعون معجزة[7] والإمام علي بن الحسين عليه السلام له مئة وست

---

(1) **مدينة المعاجز**، ج 1، ص 308.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 20.
(3) عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «لأي علة أعطى اللّه عز وجل أنبيائه ورسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة للّه لا يعطيها إلا أنبيائه ورسله وحججه ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب». **علل الشرائع**، ج 1، ص 122.
(4) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ [الإسراء: 101].
(5) **مدينة المعاجز**، ج 2، ص 168.
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 251.
(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 42.

معاجز[1]، والإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام له مئة وثماني عشرة معجزة[2]، والإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام له مئتان وثلاث وستون معجزة[3]، والإمام موسى الكاظم عليه السلام له مئة وثلاث وثلاثون معجزة[4]، والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام مئة وإحدى وستون معجزة[5]، والإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام له أربع وثمانون معجزة[6]، والإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام له ثلاث وتسعون معجزة[7]، والإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام له مئة وأربع وثلاثون معجزة[8]، والإمام المهدي المنتظر عليه السلام له مئة وسبع وعشرون معجزة[9].

ومنها: أننا نلاحظ أنّ هذه المعجزات والكرامات التي تبلغ الآلاف لم تترك أثراً بيّناً في الأمة الإسلامية، فلو كانت هذه الأفعال الإعجازية حقيقية وصادرة عنهم لأحدثت تحولاً في الأمة، لجهة إقبال عامة المسلمين على اتباع خط أهل البيت عليهم السلام؟! ودعوى أن الأمة تلقتها بالرفض مردودة، لأنه لازم ذلك هو توقف وانقطاع صدورها، لأن الاستمرار فيها والإكثار منها برغم التكذيب سيكون لغواً وعبثاً، ومخالفاً للحكمة الإلهية، كما يلمح إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا﴾[10].

ألا يساعد ذلك على الاستنتاج بأن الكثير من هذه المعاجز قد وضعت بهدف الإساءة إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وتشويه مذهبهم، طبقاً لما جاء في رواية ابن أبي محمود؟! وكأنّه يُراد تسخيف بناء مذهب التشيع، مع علمنا يقيناً أنّ هذا الخط قد قام على أساس الحجة والبرهان. إنّ التضخم المذكور في المعجز دفع بعض الباحثين إلى الجزم بكون هذه المعاجز هي من الموضوعات، وأنها تعبّر عن تضخم في عالم الخيال[11] كتعويض نفسي عن انحسار عالم الواقع وانكماشه بسبب الهزائم والمظالم التي تعرض لها الشيعة.

وأرى من الضروري في الختام أن أنبّه إلى ضرورة دراسة أخبار المعاجز، دراسة متأنية

---

(1) **مدينة المعاجز**، ج 3، ص 134.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 225.
(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 56.
(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 173.
(5) المصدر نفسه، ج ص 289.
(6) المصدر نفسه، ج 4، ص 351.
(7) المصدر نفسه،ج 5، ص 67،
(8) المصدر نفسه، ج 5، ص 140.
(9) المصدر نفسه ج 5، ص 253.
(10) سورة الإسراء، الآية: 59.
(11) كما يرى جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، ص 96.

موضوعية ناقدة، ولا سيما أنّ الأمر غدا مدعاة لنقد مدرسة أهل البيت عليهم السلام واتهامها بتغييب العقل [1] نتيجة اعتقادها بمثل هذه المعاجز.

أدلّة النافين

إنّ قصور الأدلة عن إثبات الولاية التكوينية بمعنى ولاية التصرف العامة قد يكون كافياً لإنهاء البحث في المسألة والوقوف عند هذا الحد، إذ الإثبات في المقام هو الذي يحتاج إلى دليل بخلاف النفي فإنه موافق للعمومات المتقدمة، بيد أن من الجدير بنا إيضاحاً للصورة أن نعرض أدلة المعارضين، وهؤلاء قد تمسكوا، أو يمكن أن يُتمسك لهم ببعض الأدلة والوجوه، التي نعرضها فيما يلي:

الوجه الأوّل: القول بالولاية شرك

وربما يتردد على لسان البعض أنّ الاعتقاد بالولاية التكوينيّة هو نوع شرك باللّه تعالى، فيكون القول بها مرفوضاً ومداناً.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا لا يشكل دليلاً في عرض سائر الأدلة، وبيان ذلك: أنه لو لم ينهض دليلٌ على الولاية التكوينية فيمكن القول حينئذٍ بأن ما دلّ على أن ولاية الخلق والرزق والتصرف في الكائنات محصورة بيد اللّه تعالى وبمباشرته هو بنفسه يدل على أنّ نسبة هذه الولاية لغير اللّه فيه نوع إشراك به عزّ وجل، لأنّ فيه إعطاءً لصفات الخالق إلى المخلوق، أما إنْ تمّ دليل الولاية التكوينيّة، فإن الاعتقاد يخرج عن كونه شركاً، لأن مالك ولاية التصرف قد ملّك بعض أوليائه وأعطاهم ولم يملِكوا شيئاً من تلقاء أنفسهم ولا أصبحت لهم ولاية مستقلة عن ولايته وإرادته، فأين الإشراك باللّه تعالى؟! بل يكون القول إنّ الاعتقاد بالولاية على النحو المذكور ـ أي إقدار اللّه لهم على التصرف ـ هو من «كمال التوحيد لأنّ المعتقد بهذه العقيدة الصحيحة يعتقد بأنّ دائرة قدرة اللّه ليس لها حدّ محدود وأنّه تعالى كما يقدر نفسه المقدّسة على الإماتة والإحياء ونحوهما كذلك يقدر على إقدار الغير على ذلك وإعطاء هذه المزية له مع حفظ قدرته وثبوت المزية لنفسه، فكيف يكون هذا من الكفر والشرك مع أنّه لا محيص عن الالتزام بذلك بالإضافة إلى طائفة اصطفاهم اللّه من بين الناس وفضّلهم على غيرهم بمقتضى الآيات والروايات الكثيرة في هذا الباب ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[2]»[3]. وعليه، يكون الاعتقاد بوجود

(1) كما فعل الدكتور طرابيشي، في كتابه المشار إليه.

(2) سورة النساء، الآية: 54.

(3) **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، (النجاسة وأحكامها)، 257.

دور وقدرة لبعض البشر من الأنبياء أو الأولياءعليهم السلام على التصرف في هذا العالم، هو كالاعتقاد بوجود دور لبعض الأسباب العاقلة، كالملائكة التي أوكل إليها تدبير الأمور، أو بعض الأسباب الطبيعية غير العاقلة في إيجاد الكثير من الظواهر، بناءً على ما هو الصحيح من أن العالم قائم على مبدأ العلية، فكما أن الاعتقاد بالثاني لا يعد شركاً فكذا الاعتقاد بالأول، ما دام أن المعتقد بذلك يرى أنّ هذه الأسباب ليست أسباباً فاعلة بالاستقلال، ولا تأثير لها في حدّ ذاتها، وإنما تأثيرها من خلال القدرة المعطاة لها من قبل اللّه تعالى.

الوجه الثاني: الآيات القرآنية

وقد استدل النافون للولاية التكوينية بالكتاب والسُّنة، ونبدأ بدلالة الكتاب على ذلك، وهذا الوجه هو من أهم الأدلة في الواقع، حيث قد يقال: إنّ آيات الكتاب متضافرة في الدلالة على نفي الولاية التكوينية، والآيات القرآنية التي تدل على ذلك عديدة، ويستفاد من مجموعها أنّ أمر الآيات والمعاجز ليس بيد الأنبياء عليهم السلام، وإنما بيد اللّه تعالى، والطائفة التي سنذكرها من الآيات هنا هي غير الطائفة المتقدمة التي ذكرناها تحت عنوان (الأصل عدم الولاية لأحد غير اللّه تعالى)، مع أن الطائفتين تلتقيان من حيث النتيجة في جعل الولاية بيد اللّه تعالى، بيد أنّ الطائفة المتقدمة كانت ناظرة إلى جانب الإثبات، أعني إثبات أن الولاية على عالم التكوين وعلى الخلق والرزق هي بالأصالة للّه تعالى وحده، ما لم ينهض دليل على أنه أعطى بعض صلاحياته لغيره، وأما الطائفة التي سنذكرها عنا فهي ناظرة إلى جانب النفي، وأنه تعالى لم يعط هذه الولاية لأحد من البشر، وهذه أهم آيات هذه الطائفة:

الآية الأولى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]. إنّ أمره تعالى للنبي (ص) بأن لا يستجيب لمطلبهم بسؤال الآية، بقوله لهم: «إنما الآيات عند اللّه»، يدلّ دلالة واضحة على أنّه (ص) لا يملك أمر الآيات وليس ذلك بيده، بل الآيات وهي المعاجز التكوينية التي طلبوها كشرط لتصديق النبي (ص) هي بيد اللّه تعالى دون غيره، وذلك بقرينة «إنما»، وهي أداة حصر في لغة العرب، كما هو معلوم، قال الشيخ الطوسي: «فبيّن أنّ الآيات لا يقدر عليها إلا اللّه، وقد أتاهم بما فيه كفاية وإزاحة لعلتهم وهو القرآن وغيره مما شاهدوه من المعجزات والآيات، ولا يلزم إظهار المعجزات بحسب اقتراح المقترحين، لأنه لو لزم ذلك لوجب إظهارها في كل حال ولكل مكلف وذلك فاسد»[2].

(1) سورة الأنعام، الآية: 109.

(2) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 126.

ودعوى أنّ المنفي في الآية ليس مطلق امتلاكه للآيات والمعاجز، بل امتلاكه لها من خلال قدرته الذاتيّة المستقلة عن اللّه تعالى، هي دعوى بلا دليل وتقييد منافٍ لإطلاق الآية بلا موجب، ولا سيما أنّ ما يريده القوم الذين طلبوا منه (ص) الآية هو أن يأتيهم بآية، أكانت من خلال قدرته الذاتية أو من خلال تمكين اللّه له بذلك، بل لعلهم ناظرون إلى الثاني، أعني أن يمكنه اللّه ويقدره على الإتيان بآية، كما يوحي بذلك قوله: ﴿جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ﴾.

الآية الثانية: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۚ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةٗ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1]، حيث دلّت على أنّ القوم طلبوا إنزال آية من عند اللّه تعالى، في إيحاء واضح بأنّ لديهم اعتقاداً بأن الآيات تتنزل من عند اللّه تعالى، وليست بيد النبي (ص) نفسه، وجاء الجواب موافقاً لاعتقادهم، ومقراً لقناعتهم بأنّ الآيات هي من عند اللّه تعالى، وأنّ اللّه تعالى قادر على إنزالها ولكنه لحكمة معينة لا يعلمونها لم يشأ إنزالها، ولعل الحكمة هي ما ذكر في آيات أخرى من أنّهم سيكذبون بها كما كذب الأولون، أو أنه تعالى لا يريد تعذيبهم بسبب التكذيب بالآية، كما عذب الأولين[2]. قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا﴾[3].

وهذا الارتكاز في أذهانهم بأنّ نزول الآيات هو بيد اللّه تعالى، هو أمر أكدته آيات أخرى، منها: قوله تعالى، ﴿وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ﴾[4]، وهنا نجد أنه تعالى أجاب على طلبهم بإنزال الآية بأنّ ذلك هو من غيب اللّه تعالى، والغيب بيده وحده، فهو الذي «يعلم ما في إنزاله صلاح فينزله، ويعلم ما ليس في إنزاله صلاح فلا ينزله، ولذلك لا يفعل الآية التي اقترحوها في هذا الوقت، لما في ذلك من حسن تدبير»[5].

الآية الثالثة: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦٓۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾[6]، بتقريب أنّ الجواب على اقتراحهم بأن ينزل اللّه عليه آية ـ مع ما يختزنه من ارتكاز كون الآيات بيد اللّه ـ كان أنّه (ص) ليس سوى منذر وهادٍ، وهذا يدل على أنّ أمر الآيات ليس من مهمته ولا وظيفته، وإنما هي بيد اللّه سبحانه.

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 37.

(2) إلا أن يقال إن التعذيب قد رفع عن أمة محمد (ص)، كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ وَأَنتَ فِيهِمۡۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمۡ وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾[الأنفال: 33].

(3) سورة الإسراء، الآية: 59.

(4) سورة يونس، الآية: 20.

(5) **مجمع البيان**، ج 5، ص 170.

(6) سورة الرعد الآية: 7.

وأما ما قاله العلامة الطباطبائي في تفسير الآية من: «أنّ اقتراحهم الآية مبنى على زعمهم ـ كما يدل عليه كثير مما حكى عنهم القرآن في هذا الباب ـ أنّ من الواجب أن يكون للرسول قدرة غيبيّة مطلقة على كل ما يريد، فله أن يوجد ما أراد وعليه أن يوجد ما أريد منه، والحال أنّ الرسول ليس إلا بشراً مثلهم أرسله اللّه إليهم لينذرهم عذاب اللّه ويحذرهم أن يستكبروا عن عبادته ويفسدوا في الأرض»[1]، فلا نوافق عليه، لأنّ الأقرب إلى ظهور الآيات ما ذكرناه بعدٌ غيبيٌّ من أنهم كانوا يعتقدون أن الولاية الكليّة على عالم التكوين هي للّه تعالى وحده، وكانوا يطلبون الآية من النبي (ص) ليس لأنّه لا بدّ أن يكون لديه قدرة ذاتية على فعل ذلك أو يكون في شخصيته بعداً غيبياً، بل لأنه ادعى منصباً عن اللّه تعالى، وهو أنه رسوله إلى العباد، واللازم أن يصدق المرسِل رسوله ويزوّده بعلامة تثبت صحة مدعاه، لهذا كانوا يطلبون الآية، لا لأن لديهم اعتقاداً بأن الواجب أن يكون للنبي قدرة غيبية، كما ذكر الطباطبائي، إلا أن يقصد بكلامه ما ذكرناه.

إنّ المستفاد من الآيات المتقدمة نفي وجود ولاية أو سلطة تكوينيّة للأنبياء عليهم السلام، وذلك لأنه لو كان لهم ولاية تكوينية لما صحّ نفي قدرتهم عليهم السلام على الإتيان بالمعاجز والآيات، والتأكيد على أنها بيد اللّه تعالى، ولعلّه بالاستناد إلى دلالة هذه الآيات ذهب بعض علماء الكلام إلى أنّ المعجزة ليست من فعل النبي (ص)، بل هي من فعل اللّه سبحانه وتعالى.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبۡتُم بِهِۦۚ مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ * قُل لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۗ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

إن القوم كانوا يستعجلون أمراً إعجازياً، وهو إما العذاب، كما قال: ﴿وَيَسۡتَعۡجِلُونَكَ بِٱلۡعَذَابِ﴾[3]، وإما نزول الآيات التي اقترحوها عليه (ص)، كأن يسقط عليهم كسفاً أو حجارة من السماء ونحوها، وقد أمر النبي (ص) أن يجيبهم، قائلاً: ﴿مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓ﴾[4]، أي لست أملك ذلك ولا هو بيدي ولا قدرة لي عليه[5]، وإنّما الحكم بذلك هو إلى اللّه تعالى وحده، ثم تمّ توكيد هذا المعنى بفقرة أخرى، وهي ما تضمنه قوله تعالى: ﴿لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾[6]، أي لو كان

---

(1) **تفسير الميزان**، ج 11، ص 305.
(2) سورة الأنعام، الآية: 57.
(3) سورة الحج، الآية: 47.
(4) سورة الأنعام، الآية: 57.
(5) قال السيد الطباطبائي: «أريد بقوله: ﴿مَا عِندِي﴾ نفي التسلط والقدرة من باب نفي الملزوم بنفي اللازم»، **تفسير الميزان**، ج 7، ص 114.
(6) سورة الأنعام، الآية: 58.

أمر العذاب بيدي «لقضي الأمر»، وقضاء الأمر، إما بمعنى إهلاكه (ص) لهم عاجلاً، غضباً للّه تعالى[1]، أو بمعنى أنّ ما يطلبونه من إنزال العذاب سوف يتسبب بإهلاكهم، فكأنه (ص) يقول لهم: «لو قدرت على ما تقترحونه عليّ من الآية، والحال أنها بحيث إذا نزلت على رسول لم تنفك عن الحكم الفصل بينه وبين أمته، لقضي الأمر بيني وبينكم، ونجى بذلك أحد المتخاصمين المختلفين، وعذب الآخر وأهلك»[2].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا * أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا * أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا * أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾[3].

وهذه الآيات تبيّن موقف جمع من المشركين[4]، جاؤوا النبي (ص) وطلبوا منه بعض المعاجز والآيات حتى يصدقوه ويؤمنوا به، فأمره اللّه تبارك وتعالى أن يرد على طلباتهم بالقول: ﴿سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾[5]. قال الطوسي والطبرسي: «قل يا محمد «سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً» وإنما أجابهم بذلك، لأن المعنى أنكم تقترحون عليّ الآيات وليس أمرها إليّ، وإنما أمرها إلى الذي أرسلني والذي هو أعلم بالتدبير مني وما ينص عليه من الدليل، فلا وجه لطلبكم هذا مني مع أن هذه صفتي، لأني رسول أؤدي إليكم ما أوحي إلي وأمرت بأن أؤديه إليكم»[6]. وقال الملا فتح اللّه الكاشاني (988 هـ)[7] في شرح الآية: «﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي﴾ تعجّباً من اقتراحاتهم، أو تنزيهاً للّه من أن يأتي أو يتحكّم عليه أو يشاركه أحد في القدرة.. . ﴿هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا﴾ كسائر الناس

---

(1) **جوامع الجامع**، ج 1، ص 576.

(2) **تفسير الميزان**، ج 7، ص 123.

(3) سورة الإسراء، الآيات: 90 ـ 93.

(4) نقل عن ابن عباس: «كانوا جماعة من قريش، منهم عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو سفيان، والأسود بن المطلب بن أسد، وزمعة بن الأسود، والوليد بن المغيرة، وأبو جهل بن هشام، وعبد اللّه بن أبي أمية، وأمية بن خلف، والعاص بن وائل، ونبيه ومنبه ابنا الحجاج السهميان». **مجمع البيان**، ج 6، ص 519.

(5) سورة الإسراء، الآية: 93.

(6) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 518، و**مجمع البيان**، ج 6، ص 520، ولا يخفى أن كلام الطبرسي في كثير من الأحيان هو كلام الشيخ الطوسي بعينه، وهو قد صرّح باعتماده على **التبيان** في مقدمة تفسيره **مجمع البيان**.

(7) الكاشاني: «فاضل نبيل، وعالم كامل جليل، فقيه، متكلّم، مفسّر، نبيه. وهو من علماء دولة السلطان شاه طهماسب الصفوي ومن بعده أيضاً من الملوك الصفويّة، وكان من تلامذة علي بن الحسن الزواري المفسّر المشهور، ويروي عن الشيخ علي الكركي بتوسّطه، وله مؤلّفات جياد سيّما في التفسير، فإنّ له فيه يداً طولى». **رياض العلماء**، ج 4، ص 318.

﴿رَّسُولًا﴾ كسائر الرسل، وكانوا لا يأتون قومهم إلّا بما يظهره اللّٰه عليهم، على ما يلائم حال قومهم، ولم يكن أمر الآيات إليهم، ولا لهم أن يتحكّموا على اللّٰه، فما لكم تقترحون عليّ وأنا مثلهم لا أقدر بنفسي أن آتي بها؟!»[1]. وقريب منه ما ذكره المشهدي[2].

وقال السيد كاظم الحائري بعد أن نفى كون الولاية التكوينية المتنازع فيها بمعنى المعاجز والكرامات، لأنّ هذه لا ريب في ثبوتها لهم عليهم السلام، وليست محلاً للخلاف من أحد: «لو أراد القائلون بالولاية التكوينية أن المعصوم عليه السلام يتمكن دائماً أن يفعل ما يريد أي لا يعجز عن أي شيء، فهذا خلاف صريح القرآن، فالقرآن الكريم يقول: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ﴾[3] إلى قوله: ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾[4]، فإنّ هذه الأمور خارجة عن قدرتي، فلو أن اللّٰه أراد أن أفعل فعلت، وحينما لا يريد لم أفعل، ولا أستطيع أن أفعل»[5].

وتجدر الإشارة إلى أنّ البعض قد استدل بهذه الآيات للقول بأنّ القرآن الكريم ينفي كل معجزة للنبي الأعظم (ص) غير القرآن، وأن القرآن هو معجزته الوحيدة ليس غير.

هذا ولكنّ السيد الخوئي أورد عليه باعتراضين، وهما قد يوردان في المقام على الاستدلال المتقدم بالآية لنفي الولاية التكوينية، والاعتراضان هما:

الأول: إن المراد بالآيات التي نفتها الآية الكريمة، والتي كذب بها الأولون من الأمم هي الآيات التي اقترحتها الأمم على أنبيائها، فالنبي (ص) لم يجب المشركين إلى ما اقترحوه عليه من الآيات، لكونهم في مقام العناد، ولا تنفي عنه (ص) صدور المعجزة مطلقاً[6].

الثاني: «إنّ هذه الأمور التي اقترحها المشركون في الآيات المتقدمة منها ما يستحيل وجوده، ومنها ما لا يدل على صدق دعوى النبوة. فلو وجب على النبي (ص) أن يجيب المقترحين إلى ما يطلبونه، فليس هذا النوع من الأمور المقترحة مما تجب إجابته.وإيضاح هذا: أن الأمور المقترحة على النبي (ص) المذكورة في هذه الآيات ستة: ثلاثة منها مستحيلة الوقوع، وثلاثة منها غير مستحيلة، ولكنها لا تدل على صدق المدعي للنبوة، فالثلاثة المستحيلة:

---

(1) **زبدة التفاسير**، ج 4، ص 71، والكلام المذكور موجود قبله بنصه عند البيضاوي، راجع **تفسير البيضاوي**، ج 3، ص 467.
(2) **كنز الدقائق**، ج 7، ص 511.
(3) سورة الإسراء، الآية: 90.
(4) سورة الإسراء، الآية: 93.
(5) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص 127 ـ 128.
(6) **البيان في تفسير القرآن**، ص105.

أولها: سقوط السماء عليهم كسفاً. فإنّ هذا يلازم خراب الأرض، وهلاك أهلها، وهو إنما يكون في آخر الدنيا. وقد أخبرهم النبي (ص) بذلك، ويدل عليه قولهم: «كما زعمت «وقد ذكر هذا في مواضع عديدة من القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾[1]. ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾[2]. ﴿إِن نَّشَأۡ نَخۡسِفۡ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضَ أَوۡ نُسۡقِطۡ عَلَيۡهِمۡ كِسَفٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[3]. وإنما كان ذلك مستحيلًا، لأن وقوعه قبل وقته خلاف ما تقتضيه الحكمة الإلهية من بقاء الخلق، وإرشادهم إلى كمالهم. ويستحيل على الحكيم أن يجري في أعماله على خلاف ما تقتضيه حكمته.

ثانيها: أن يأتي باللّه بأن يقابلوه، وينظروا إليه. وذلك ممتنع لأن اللّه لا تدركه الأبصار، وإلا لكان محدوداً في جهة، وكان له لون وله صورة. وجميع ذلك مستحيل عليه تعالى.

ثالثها: تنزيل كتاب من اللّه. ووجه استحالة ذلك أنهم أرادوا تنزيل كتاب كتبه اللّه بيده، لا مجرد تنزيل كتاب ما، وإن كان تنزيله بطريق الخلق والإيجاد، لأنهم لو أرادوا تنزيل كتاب من اللّه بأي طريق اتفق لم يكن وجه معقول لطلبهم إنزاله من السماء، وكان في الكتاب الأرضي ما في الكتاب السماوي من الفائدة والغرض، ولا شك أن هذا الذي طلبوه مستحيل لأنه يستلزم أن يكون اللّه جسماً ذا جارحة. تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

وأما الأمور الثلاثة الأخرى، فهي وإن كانت غير مستحيلة، لكنها لا تدل على صدق دعوى النبوة. فإنّ تفجير الينبوع من الأرض، أو كون النبي (ص) مالكاً لجنة من نخيل وعنب مفجرة الأنهار. أو كونه يملك بيتاً من زخرف، أمور لا ترتبط بدعوى النبوة، وكثيراً ما يتحقق أحدها لبعض الناس ثم لا يكون نبياً. بل فيهم من يتحقق له جميع هذه الأمور الثلاثة، ثم لا يحتمل فيه أن يكون مؤمناً، فضلاً عن أن يكون نبياً، وإذا لم ترتبط هذه الأمور بدعوى النبوة، ولم تدلّ على صدقها كان الإتيان بها في مقام الاحتجاج عبثاً، لا يصدر من نبي حكيم»[4].

إنّ هذين الاعتراضين لو تمّا فهما يصلحان لإبطال الاستدلال المتقدم بالآيات لنفي الولاية التكوينية.

وتعليقاً على كلامه نقول:

أولاً: أمّا ما ذكره في اعتراضه الأول، من أنّ ما طلبوه هو آيات مقترحة من قبلهم، ولا يجب الاستجابة لاقتراحهم ما دام أنهم ليسوا طلاب حق، وإنما هم في مقام اللجاج والعناد فهو

---

(1) سورة الانشقاق، الآية: 1.
(2) سورة الانفطار، الآية: 1.
(3) سورة سبأ، الآية: 9.
(4) **البيان في تفسير القرآن**، ص 111 ـ 113.

صحيح، ويستفاد ذلك من القرائن التي أشار ﵀ إلى بعضها[1]، ولكنّ هذا لا ينفي صلاحية الآيات للاستدلال على عدم امتلاكه الولاية التكوينية، وذلك لأنّ اللّه تعالى لم يدعُ نبيه (ص) للرد على طلباتهم بأنكم معاندون وأنا لا أستجيب للمعاندين الذين لو جئناهم بكل آية فلن يؤمنوا، وإنما أمره أن يرد على اقتراحاتهم ونظائرها بجواب آخر، وهو أنه حتى لو فرض أنكم طلاب حقيقة، فإني كبشر لا أملك ما تطلبون مني، وإنما الأمر إلى اللّه تعالى، عنيت بذلك قوله تعالى: ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾[2]، فإن زودني بالآية فإني سأستجيب لطلباتكم غير المستحيلة، وإن منعني لمصلحة معينة، فالأمر إليه.

ثانياً: وأمّا ما ذكره في اعتراضه الثاني، من أن ثلاثاً من الآيات المقترحة يستحيل وجودها، والثلاث الأخرى لا تدل على صدق دعوى النبوة. فلا نوافقه عليه، بكلا شقيه، أما الثلاث الأولى، فليست بأجمعها مستحيلة، فإذا كان مجيء اللّه تعالى بشكل حسي مستحيلاً، وهو كذلك، على فرض أنهم أرادوا ذلك، وهو غير بعيد، فإنّ إسقاط السماء عليهم كسفاً ليس مستحيلاً إذ ليس مطلوبهم إسقاط السماء على الأرض بما يؤدي إلى خراب الأرض وهلاك الإنسانية وهو ما يحدث قبيل يوم القيامة، فهذا ليس محط نظرهم، واستشهاده بآية انفطار السماء أو آية انشقاقها لا وجه له، فهذا غير «سقوط السماء عليهم كسفاً»، فالثاني يراد به حصول آية موضعية، ويشهد له أنهم أضافوا الكسفة إليهم وليس إلى الكرة الأرضية بأجمعها، فقالوا: ﴿أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا﴾ وما أشاروا إليه بقولهم ﴿كَمَا زَعَمۡتَ﴾[3]، ليس هو الكسفة الكبرى، وإنما نظرهم في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأۡ نَخۡسِفۡ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضَ أَوۡ نُسۡقِطۡ عَلَيۡهِمۡ كِسَفٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[4]، وهذه الآية ليست ناظرة إلى الكسفة الكبرى، كما ذكر السيد ﵀، وذلك بقرينة أنّ الآية عبرت بسقوط «كسف من السماء» أي قطعة منها[5]، بينما الكسفة الكبرى، تكون بانفطار السماء كلها أو انشقاقها كما هو ظاهر الآيات، على أنّ

---

(1) وقد استدل على عنادهم بأمرين: **الأول**: أنهم قد جعلوا تصديقهم بالنبي موقوفاً على أحد هذه الأمور التي اقترحوها، ولو كانوا غير معاندين للحق لاكتفوا بكل آية تدلّ على صدقه، ولم تكن لهذه الأمور التي اقترحوها خصوصية على ما سواها من الآيات. **الثاني**: «قولهم: ﴿أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥ﴾، وأي معنى لهذا التقييد بإنزال الكتاب أفليس الرقي إلى السماء وحده آية كافية في الدلالة على صدقه؟ أو ليست في هذه التشهيات الباردة دلالة واضحة على عنادهم للحق وتمردهم عليه؟!». **التبيان**، ص 111.

(2) سورة الإسراء، الآية: 93.

(3) سورة الإسراء، الآية: 92.

(4) سورة سبأ، الآية: 9.

(5) قال الجوهري: «الكسفة: القطعة من الشيء. يقال: أعطني كسفة من ثوبك»، **الصحاح**، ج 4، ص 1421.

تلك الكسفة الكبرى حتمية ولا معنى لتعليقها على المشيئة، وهذا ما ذهب إليه أعلام المفسرين[1]، وقد ورد نظير هذا التعبير في آيات أخرى وأريد بها سقوط قطعة من السماء على البشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْاْ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُواْ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾[2]، أو قوله تعالى على لسان قوم شعيب عليه السلام: ﴿فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[3]. ولا يخفى أن الكسف في هاتين الآيتين لا يراد به الكسفة الكبرى.

وكذلك فإن دعوى استحالة إنزال كتاب من السماء عليهم بحجة أنهم أرادوا كتاباً بيد اللّه تعالى، فهو مما لا دلالة للآية عليه. وكونه كتاباً من السماء لا يعني أن يأتيهم بيد اللّه تعالى، إذ ذكر السماء باعتبارها جهة العلو والتي يُترقّب نزول الآيات والكتب الإلهيّة منها، بمعنى كونها مصدراً لذلك. وأما الثلاث الثانية التي ادعى أنها لا تدل على صدق النبوة، فلا نوافقه عليها أيضاً، فإنّ تفجير الينبوع من الأرض، ظاهر في أنهم أرادوا ذلك بعمل إعجازي، كما يدلّ على ذلك التعبير بالتفجير، وليس إخراج الماء بعمل وجهد شاق عبر الوسائل المعروفة، وإلا لقالوا: تحفر أو تخرج أو نحوه، على أنّ ظاهر حالهم أنهم بصدد طرح أمور تعجيزية وليس أموراً يقدر عليها كل إنسان، والكلام عينه يجري في امتلاك النبي (ص) لجنة من نخيل وعنب، فإنّ المقصود بذلك وجود جنة كهذه بطريقة إعجازية، ولا سيما بقرينة قولهم: ﴿فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا﴾[4]، والكلام عينه ينطبق على ما ذكروه من امتلاكه بيتاً من زخرف، وهو الذهب، فلا يبعد أنهم أرادوا امتلاكه له بطريقة إعجازية.

والحقيقة أنّه كان بإمكان السيد الخوئي أن يكتفي في ردهم بالقول: إنّ هذه الآيات الواردة أعلاه لا تنفي سوى قدرته الذاتية كبشر (ص) على فعل المعاجز، ولا تنفي قدرته في حال أقدره اللّه تعالى على ذلك ومكنّه منه، فضلاً عن دلالتها على حصرية معجزته بالقرآن، ولكن يبقى أنه هل أقدره اللّه تعالى على ذلك أم لا؟ هذا ما لا يُستفاد من هذه الآيات ويحتاج إلى دليل آخر لإثباته.

الآية السادسة: قوله تعالى في شأن قصة لوط عليه السلام مع قومه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِيٓ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ * قَالُواْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ * قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[5]، ووجه الاستدلال بالآية ليس عدم استخدام لوط عليه السلام للولاية لردّ محاولة

---

(1) قال الطبرسي: «ثم ذكر سبحانه قدرته على إهلاكهم فقال﴿إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ﴾ كما خسفنا بقارون ﴿أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: قطعة من السماء تغطيهم، وتهلكهم». **مجمع البيان**، ج 8، ص 196.

(2) سورة الطور، الآية: 44.

(3) سورة الشعراء، الآية: 187.

(4) سورة الإسراء، الآية: 91.

(5) سورة هود، الآيات: 78 ـ 80.

اعتداء قومه على ضيوفه، وذلك لأن عدم الاستخدام أعمّ من عدم الوجود، وإنما الشاهد هو في تمنّيه عليه السلام أن يكون له قوة يستطيع بها ردّ كيدهم والدفاع عن ضيفه، فلو كان له ولاية تكوينية لما استقام تمنيه امتلاك قوة ليردع هؤلاء.

وقد روي في بعض الأخبار أنّ الإمام علي عليه السلام قد استشهد بهذه الآية لتبرير عدم نهوضه للمطالبة بالخلافة، والخبر رواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع بسند ينتهي إلى ابن مسعود، ومما جاء فيه على لسان علي عليه السلام: «.. ولي بابن خالته (ابن خالة إبراهيم) لوط أسوة، إذ قال لقومه: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[1]، فإن قلتم: إنّ لوطاً كانت له بهم قوة فقد كفرتم، وإن قلتم: لم يكن له قوة فالوصي أعذر»[2]. والاستشهاد عينه روي عن الإمام الباقر عليه السلام[3].

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ * لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾[4].

إنّ هاتين الآيتين اللتين نزلتا في سياق أجواء معركة أحد، وقيل غيرها، على ما ذكر في أسباب النزول[5]، قد يستدل بهما على نفي الولاية التكوينية، بتقريب أنّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[6] ـ وبصرف النظر عن ربط الفقرة بما قبلها وبما بعدها وما ذكر من وجوه لتبرير نصب قوله «أو يتوب عليه..»[7] ـ لا يخلو من دلالة على المطلوب. قال العلامة المشهدي في كنز الدقائق في

---

(1) سورة هود، الآية: 80.

(2) **علل الشرائع**، ج 1، ص 149.

(3) **كفاية الأثر** للخزاز القمي، ص 247.

(4) سورة آل عمران، الآيات: 126 ـ 128.

(5) راجع **التبيان**، ج 2، ص 585، وقال الطبرسي: «والأصح أنها نزلت في أُحد، لأنّ أكثر العلماء عليه، ويقتضيه سياق الكلام». **مجمع البيان**، ج 2، ص 385 ـ 386.

(6) سورة آل عمران، الآية: 128.

(7) ورد في التفسير عدة توجيهات لنصب قوله «أو يتوب عليهم»، وقد أوضح هذه الوجوه في آلاء الرحمان، بما حاصله:

الوجه الأول: ما نقله من اختيار الكشاف من أن نصب يتوب ويعذبهم بالعطف على «ليقطع» وجملة ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ﴾ معترضة.

قال: «ويدفعه زيادة على وهن اعتراض الجملة أن التوبة والعذاب لا مناسبة لكونهما غاية للنصر لكي يقال بعطفها على «ليقطع أو يكبت».

الوجه الثاني: ما ذكره في الكشاف قولاً في المسألة، وحاصله أن «يتوب» و«يعذبهم» منصوبان بأن مضمرة بعد أو. والمصدر في محل الجر بالعطف بأو على الأمر أي ليس لك من الأمر والتوبة عليهم أو عذابهم شيء. أو في محل الرفع بالعطف على شيء أي ليس لك من الأمر شيء أو التوبة عليهم أو تعذيبهم.

الوجه الثالث: وفي **التبيان** و**مجمع البيان** ذكرا وجهاً آخر نسبه الكشاف إلى القيل وهو أن «أو» بمعنى إلا. وذلك كقول زياد الأعجم:

=

تفسير الآية: «إنّ اللّه مالك أمرهم فإمّا أن يهلكهم أو يكبتهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصرّوا، وليس لك من أمرهم شيئاً وإنّما أنت عبد مأمور لإنذارهم وجهادهم»[1]. وقال الحجة البلاغي: «﴿لَيۡسَ لَكَ﴾ يا رسول اللَّه ﴿مِنَ ٱلۡأَمۡرِ﴾ في شؤون الخلق من حيث الإيصال إلى الهدى والتوبة والتعذيب ونحو ذلك ﴿شَيۡءٌ﴾ مما يرجع إلى قدرة اللَّه ولا داخل تحت قدرتك، فإنك بشر مخلوق وإنما الأمر في ذلك للَّه»[2]. ويقول الشيخ محمد جواد مغنية: «قد يظن المسلمون ـ بالنظر إلى تعظيمهم رسول اللَّه ـ أن له يداً فيما حدث للمشركين ببدر، أو يحدث لهم من الهزيمة، فدفع سبحانه هذا الوهم بأن الأمر كله للَّه وحده.. وقد أكّد القرآن في العديد من آياته بأن محمداً (ص) هو بشير ونذير، يبلغ أحكام اللَّه لعباده، وكفى.. وغير بعيد أن تكون الحكمة من هذا التكرار والتأكيد أن لا يغالي المسلمون في نبيهم، كما غالى المسيحيون بالسيد المسيح ﵇»[3].

هذا ولكن يمكن الاعتراض على الاستدلال بأنّ الآية لا تنفي قدرته (ص) على ذلك بشكل مطلق، بل قدرته على نحو الاستقلال عن اللّه تعالى، لأن مقدمات وأسباب الانتصار وكبت العدو وتدميره هي بيد النبي (ص) والمؤمنين، ولكن ربطها باللّه تعالى جارٍ على طريقة القرآن في ربط الأمور كلها بعلتها الأولى، وهي القدرة الإلهية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾[4]، أو نحوها من الآيات، قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «إنّ هذه الآية وإن كانت تنفي أن يكون للنبي الحق في أن يغفر للكفار والمشركين أو يعذبهم، إلا أنها لا تتعارض مع ما يُستفاد من الآيات

= وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما
بمعنى ليس لك من الأمر شيء إلا توبة اللَّه عليهم أو عذابهم فيكون أمرك تابعاً لأمر اللَّه لرضاك بتدبيره، راجع **مجمع البيان**، ج 2، ص 384.
وردّه البلاغي: بأن الأمر في توبة اللَّه عليهم أو تعذيبه لهم إنما هو للَّه وحده فلا يصح استثناؤه وإثباته للرسول بالاستثناء المتصل ولا يجدي في ذلك التفريع بقولهما فيكون أمرك تابعاً لأمر اللَّه مع أنه لا دلالة على هذا التفريع.
الوجه الرابع: ما اختاره البلاغي، قال: «فالوجه أن تكون «أو» الأولى بمعنى «إلا» التي هي للاستدراك مثل «لكن» المخففة كما في الاستثناء المنقطع الرافعة لما يتوهم من الكلام السابق عليها فإن سياق قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ﴾ بعد ذكر الذين كفروا في الآية السابقة قد يتوهم منه أنه لا يقع شيء مما يرجوه الرسول من صلاحهم وإسلامهم، فجرى الاستدراك بما يؤدي إلا أن رجاء الرسول لا ينقطع بالنفي المتقدم بل يتوب اللَّه على من يتوب وينيب إلى الإسلام ويعذب الذين لا يتوبون لأنهم ظالمون بكفرهم وسوء أعمالهم». **آلاء الرحمن**، ج 1، ص 340.

(1) **تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب**، ج 3، ص 216.
(2) **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، ج 1، ص 340.
(3) **التفسير الكاشف**، ج 2، ص 153.
(4) سورة آل عمران، الآية: 126.

الأخرى من تأثير دعائه (ص) وعفوه وشفاعته، لأن المقصود في الآية الحاضرة هو نفي أن يكون للنبي كل ذلك على نحو الاستقلال، وعلى هذا لا ينافي أن يكون له كل ذلك (من العفو أو المجازاة) بإذن اللّه سبحانه. فله بالتالي أن يعفو ـ بإذن اللّه ـ لمن أراد، أو يجازي حيث تصح المجازاة، كما أن له أن يهيئ عوامل النصر وأسباب الظفر، بل وله ـ بإذن اللّه ـ أن يحيي الموتى كما كان يفعل المسيح عليه السلام بإذنه سبحانه. إن الذين تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ لنفي وإنكار قدرة الرسول على هذا الأمر نسوا ـ في الحقيقة ـ الآيات القرآنية الأخرى في هذا المجال»[1].

الروايات النافية للولاية التكوينية

ويمكن لنافي الولاية التكوينية أن يتمسك ببعض الروايات، والتي إن لم تصلح دليلاً تاماً لإثبات المسألة العقدية فهي تؤيد ما جاء في الكتاب، وتعضد ما دلّ عليه الأصل العام المتقدم، وما تقدم من الأخبار النافية لتفويض الخلق والرزق إلى غير اللّه بالتقريب المتقدم، وهذه الروايات كثيرة ويمكن تصنيفها إلى عدة مجاميع، ولكني سأكتفي بذكر روايتين:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة، قال: «وأخبرنا الحسين بن إبراهيم، عن أبي العباس أحمد بن علي بن نوح، عن أبي نصر هبة اللّه بن محمد الكاتب قال: حدثني أبو الحسن أحمد بن محمد بن تربك الرهاوي، قال: حدثني أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أو قال أبو الحسن (علي بن) أحمد الدلال القمي قال: اختلف جماعة من الشيعة في أن اللّه عز وجل فوّض إلى الأئمة صلوات اللّه عليهم أن يخلقوا أو يرزقوا؟ فقال قوم: هذا محال لا يجوز على اللّه تعالى، لأن الأجسام لا يقدر على خلقها غير اللّه عز وجل، وقال آخرون بل اللّه تعالى أقدر الأئمة على ذلك وفوّضه إليهم فخلقوا ورزقوا وتنازعوا في ذلك تنازعاً شديداً. فقال قائل: ما بالكم لا ترجعون إلى أبي جعفر محمد بن عثمان العمري فتسألونه عن ذلك فيوضِّح لكم الحق فيه، فإنه الطريق إلى صاحب الأمر عجل اللّه فرجه، فرضيت الجماعة بأبي جعفر وسلمت وأجابت إلى قوله، فكتبوا المسألة وأنفذوها إليه، فخرج إليهم من جهته توقيع نسخته: إن اللّه تعالى هو الذي خلق الأجسام وقسم الأرزاق، لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]، وأمّا الأئمة عليهم السلام فإنهم يسألون اللّه تعالى فيخلق ويسألونه فيرزق، إيجاباً لمسألتهم وإعظاماً لحقهم»[3].

وتمتاز هذه الرواية بدلالة قوية، لأنه مع وجود هذا الاختلاف بين الشيعة في تفويض الخلق

(1) **الأمثل في تفسير كتاب المنزل**، ج 2، ص 680.
(2) سورة الشورى، الآية: 11.
(3) **الغيبة**، ص 294، ورواه في **الاحتجاج**، ج 2، ص 285.

والرزق إلى الإمام (ع)، جاء التوقيع الشريف، لا لينفي التفويض المذكور فحسب، بل ليؤكد على أنّ الذي يخلق الأجسام ويقسم أرزاق العباد هو اللّه تعالى، وأمّا الإمام (ع) فإنه يسأل فيعطَى، ويدعو اللّه تعالى فيستجاب دعاؤه، وسياق الرواية يفيد الحصر، أي إنه ليس للإمام (ع) إلا الدعاء في هذا المجال، وإلا لو كان له سلطة تكوينية لبيِّنت. ومثل هذه الرواية سوف تشكل قرينة على تفسير ما تذكره بعض الأخبار مما ظاهره أنه صدر عنه خلق أو رزق.

نعم، إنّ هذه الرواية فيها إشكال سندي[1]، وعدّها المجلسي الأوّل من «القوي كالصحيح»[2].

الرواية الثانية: قال الصدوق: «وقال الصادق (ع): يبسط لنا فنعلم، ويقبض عنا فلا نعلم، والإمام يولد ويلد، ويصح ويمرض، ويأكل ويشرب، ويبول ويتغوط، ويفرح ويحزن، ويضحك ويبكي، ويموت ويقبر، ويزاد فيعلم، ودلالته في خصلتين: في العلم واستجابة الدعوة، وكلّ ما أخبر به من الحوادث التي تحدث قبل كونها فذلك بعهد معهود إليه من رسول اللّه (ص) توارثه من آبائه (ع)»[3].

والرواية واضحة الدلالة على انحصار ما يدلّ على الإمامة في أمرين: وهما العلم، واستجابة الدعوة، وهي أوضحت أنّ إخباراتهم الغيبيّة هي مما توارثوه عن رسول اللّه (ص)، فلو كان لهم القدرة والولاية على التصرف في الكون، لكان ذلك من أوضح العلامات وأهمها وأجدرها بالبيان، فعدم ذكرها يعني عدم ثبوتها.

وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند بالإرسال.

وربما يعترض على الاستدلال بالرواية الثانية ـ بالإضافة إلى ضعف السند ـ بوجود المعارض، وهو ما ورد في روايات أخرى، من أنّ ثمّة علامة أخرى للإمام (ع)، وهي فعل المعجزة، من قبيل ما رواه الصدوق، قال: «حدثنا علي بن أحمد، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد اللّه عن موسى بن عمران عن عمه، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد اللّه (ع): لأي علة أعطى اللّه عز وجل أنبيائه ورسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة للّه لا يعطيها إلا أنبيائه ورسله وحججه ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب»[4].

وروى أيضاً قال: «حدثنا أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي (رض) قال: حدثنا أحمد بن يحيى

---

(1) في السند أحمد بن محمد بن تربك الرهاوي، وهو مجهول «لم يذكروه». **مستدركات علم الرجال**، ج 1، ص 425، وفيه أيضاً الحسين بن إبراهيم القمي، ومع كونه من مشايخ الشيخ الطوسي، فلم يقبل السيد الخوئي رواياته، لأنه لم يوثق. **معجم رجال الحديث**، ج5، ص 19، وج 6، ص 191.

(2) **روضة المتقين**، ج 12، ص 215.

(3) **الخصال**، ص 528، و**عيون أخبار الرضا** (ع)، ج 1، ص 193.

(4) **علل الشرائع**، ج 1، ص 122.

ابن زكريا القطان قال: حدثنا بكر بن عبد اللّه بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول قال: حدثنا أبو معاوية، عن سليمان بن مهران، عن أبي عبد اللّه جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «عشر خصال من صفات الإمام: العصمة، والنصوص، وأن يكون أعلم الناس وأتقاهم للّه وأعلمهم بكتاب اللّه، وأن يكون صاحب الوصية الظاهرة، ويكون له المعجز والدليل، وتنام عينه ولا ينام قلبه..»[1].

وعليه، وجمعاً بين الأخبار يلزم إضافة المعجزة على علامات الإمامة، لتغدو ثلاث، وهي العلم الخاص، واستجابة الدعوة، والمعجزة.

ولكن يلاحظ عليه: أن الجمع بين الطائفتين، ممكن بطريقة أخرى، وهي أن تكون المعجزة داخلة ضمن إجابة الدعوة، بمعنى أن ظهور الإعجاز على يد الإمام في موارد التحدي يكون من خلال الطلب والدعاء إلى اللّه تعالى، وهذا الجمع أولى من سابقه، لأنه أقل مؤنة وكلفة، فهو يحافظ على ظهور الطائفة الأولى في الحصر.

على أنه يمكن القول: إنّ هذين الخبرين الأخيرين قد يشهدان لنفي الولاية التكوينية، لأنه لو كانت لهم عليهم السلام ولاية تكوينية، فلا ضرورة لحصر العلامة في المعجزة، فاللّه تعالى ـ على الفرض ـ قد أعطاهم ما هو أكبر من المعجزة. والمعجزة ـ كما عرفت ـ ليست محل إنكار ورفض، اللهم إلا إذا ثبت أن من يملك المعجزة فهو يملك سلطة فعل المعجز، ولكنه موضع تأمل.

الموازنة بين النصوص

اتضح مما تقدم أن الأدلة النقلية التي تساق لإثبات الولاية التكوينية ليست تامة، بينما بعض أدلة النفي تامة، وعليه، فليس ثمة تضارب وتعارض بين النصوص، بل بينها كمال الانسجام.

لكن لنفرض جدلاً أنّ بعض النصوص قيل بكونها ظاهرة في الولاية التكوينية من قبيل قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[2]، فكيف نوفق بينها وبين النصوص الظاهرة في نفيها، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[3]؟

ثمة وجهان يمكن طرحهما في المقام:

الوجه الأول: ما طرحه السيد البروجردي في الجمع بين ما ورد في قول الإمام الرضا عليه السلام: «اللهمّ من زعم أنّا أرباب فنحن منه براء، ومن زعم أنّ إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن منه براء كبراءة عيسى ابن مريم عليهما السلام من النصارى»[4]. وقوله عليه السلام في الزيارة الجامعة: «وإياب الخلق إليكم

(1) **الخصال**، ص 428.
(2) سورة الرعد، الآية: 43.
(3) سورة الإسراء، الآية: 93.
(4) **تفسير الصراط المستقيم**، ج4 ص703.

وحسابهم عليكم» هو «أنّ المنفي على وجه الاستقلال والاستبداد والأصالة، والمثبت على وجه البابية والوساطة..»[1].

الوجه الثاني: أن يقال إنّ ما دلّ على نفي الولاية ظاهر في نفي الولاية الكلية وما دلّ على ثبوتها يدل على ثبوتها جزئياً، أي في بعض الحالات.

لا يخفى أن ما تقدم من وجوه لنفي الولاية التكوينية مدعومة بالعمومات المتقدمة ترجح الوجه الثاني للجمع، ما يعني أنّ ليس للأنبياء والأئمة عليهم السلام ولاية تكوينية عامة، وإنما لهم ولاية جزئية بحسب ما تقتضيه مصلحة الرسالة.

وقصارى القول: إنّ ما سيق أو يُساق من وجوه وأدلة لإثبات الولاية التكوينية والبرهنة عليها هي بأجمعها محلّ نقاش وموضع إشكال، كما أنّها معارضة بما هو أقوى منها.

(1) **تفسير الصراط المستقيم**، ج3 ص713.

المحور الرابع

عرض ولاية أهل البيت (عليهم السلام) على الحيوانات والخضروات

ثمة أحاديث حول عرض ولاية أهل البيت (عليهم السلام) على النبات والجمادات والحيوانات، وقد أطلق بعضهم في الآونة الأخيرة كلاماً يؤكّد فيه هذا الأمر وذلك عبر بعض الفضائيات، الأمر الذي أثار لغطاً كبيراً بين رافض ساخر ومدافع مبرر، وقد وجّه إليّ بعض الأخوة سؤالاً حول هذا الموضوع وتحديداً حول ما جاء في رواية إقرار الباذنجان بالولاية.

وإجابة على هذه التساؤلات وحرصاً على الصورة النقية والعقلانية لخط أهل البيت (عليهم السلام) فقد حاولت تقديم بعض الملاحظات وتسجيل بعض الوقفات لنستجلي من خلالها الموقف من هذه القضية، وملخص البحث يدور حول النقاط التالية:

1 ـ أخبار عرض الولاية على الجمادات والحيوانات

وفي النقطة الأولى نعرض لأهمّ الروايات الواردة في هذا الإطار، ولا أدعي أنّي قد أحصيت كل الأخبار الواردة في المسألة فلعلّ الباحثَ يعثر على روايات أخرى:

أولاً: ما ورد في الجبال والأحجار الكريمة والمياه:

1 ـ **العقيق**: روى الصدوق بالإسناد عن سلمان الفارسي (رضي الله عنه) قال: «قال رسول اللّه (ص) لعلي (عليه السلام): يا علي تختم باليمين تكن من المقربين. قال: يا رسول اللّه ومن المقربون؟ قال: جبرئيل وميكائيل، قال: بما أتختم يا رسول اللّه؟ قال: بالعقيق الأحمر فإنّه أقرّ للّه عز وجل بالوحدانية، ولي بالنبوة، ولك يا علي بالوصية، ولولدك بالإمامة، ولمحبيك بالجنة، ولشيعة ولدك بالفردوس»[1]. وفي خبر آخر رواه الصدوق أيضاً بالإسناد عن الإمام الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي ومحمد ابن الحنفية عن أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهم أجمعين قال: سمعت رسول اللّه (ص) يقول: «تختموا بالعقيق، فإنّه أوّل جبلٍ أقرّ للّه بالوحدانية ولي بالنبوة ولك يا علي بالوصية»[2].

2 ـ **السماوات والجبال**: روى السيد ابن طاووس في كتاب «الإقبال» من كتاب «النشر والطي» عن

(1) **علل الشرائع**، ج 1، ص 158.

(2) **عيون أخبار الرضا** (عليه السلام)، ج 2، ص 75، نقلها المجلسي في **بحار الأنوار**، ج 27، ص 280 وما بعدها.

الرضا عليه السلام في خبر طويل في فضل يوم الغدير قال: «وفي يوم الغدير عرض اللّه الولاية على أهل السماوات السبع، فسبق إليها أهل السماء السابعة فزين بها العرش ثم سبق إليها أهل السماء الرابعة فزينها بالبيت المعمور، ثم سبق إليها أهل السماء الدنيا فزينها بالكواكب، ثم عرضها على الأرضين فسبقت إليها مكة فزينها بالكعبة، ثم سبقت إليها المدينة فزينها بالمصطفى محمد (ص)، ثم سبقت إليها الكوفة فزينها بأمير المؤمنين عليه السلام وعرضها على الجبال فأول جبل أقرّ بذلك ثلاثة أجبال: العقيق وجبل الفيروزج وجبل الياقوت، فصارت هذه الجبال جبالهن وأفضل الجواهر، وسبقت إليها جبال أخر، فصارت معادن الذهب والفضة، وما لم يقر بذلك ولم يقبل صارت لا تنبت شيئاً، وعرضت في ذلك اليوم على المياه فما قبل منها صار عذباً، وما أنكر صار ملحاً أجاجاً، وعرضها في ذلك اليوم على النبات فما قبله صار حلواً طيباً، وما لم يقبل صار مراً، ثم عرضها في ذلك اليوم على الطير فما قبلها صار فصيحاً مصوتاً وما أنكرها صار أحر ألكن»[1].

ثانياً: ما ورد في الفواكه والخضار والنبات

1 - **البطيخ**: روى الصدوق بالإسناد عن سليمان بن جعفر، عن الرضا عليه السلام قال: «أخبرني أبي عن أبيه عن جده أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أخذ بطيخة ليأكلها فوجدها مرة فرمى بها وقال: بعداً وسحقاً، فقيل: يا أمير المؤمنين وما هذه البطيخة؟ فقال: قال رسول اللّه (ص): إنّ اللّه تبارك وتعالى أخذ عقد مودتنا على كل حيوان ونبت، فما قبل الميثاق كان عذباً طيباً، وما لم يقبل الميثاق كان مالحاً زعاقاً»[2]. وورد قريباً من هذا المضمون في الاختصاص المنسوب للمفيد[3].

2 - **الأرز**: روى الراوندي عن المفضل بن عمر، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول اللّه (ص): «حبة أقرّت للّه بالوحدانية، ولي بالنبوة، ولأخي علي بالوصية، ولأمتي الموحدين بالجنة: الأرز»[4].

3 - **الباذنجان**: روى ابن شهراشوب عن كتاب الفردوس، عن شيرويه الديلمي وكتاب العيون، عن أحمد المؤدب: روى أبو هريرة أنه قال النبي (ص): «كلوا الباذنجان فإنّها شجرة رأيتها في جنة المأوى، شهدت للّه بالحق، ولي بالنبوة، ولعلي بالولاية، فمن أكلها على أنها داء كانت داء، ومن أكلها على أنها دواء كانت دواء»[5].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 27، ص 262.
(2) المصدر نفسه، ج 27، ص 281.
(3) **الاختصاص**، ص 249، وعنه **البحار**: ج 27، ص 282، ح 6.
(4) **الدعوات**، ص 149 .
(5) **فردوس الأخبار**: ج 3، ص 244، ح 4720. ونقله الطبرسي **في مكارم الأخلاق**: ص 184 عن **الفردوس** وعنه **البحار**: ج 66، ص 223، ح 7، و**مستدرك الوسائل**: ج 16، ص 430، ح 6.

4 ـ **الجرجير بقلة بني أمية**: روى البرقي بسنده عن جعفر الأحول، عن محمد بن يونس، عن علي ابن أبي حمزة عن أبي عبد اللّه (ع): «إن لبني أمية من البقول الجرجير»[1].

ثالثاً: ما ورد في الحيوانات والطيور:

1 ـ **شهادة الجبال والأنهار والطيور**: قد مرّ في حديث الإقبال أن الولاية قد عرضها اللّه في يوم الغدير «على الطير، فما قبلها صار فصيحاً مصوتاً وما أنكرها صار أحر ألكن»[2].

2 ـ **الوزغ من أعداء علي** (ع): في الخبر عن الحجال عن اللؤلؤي عن ابن سنان عن فضيل الأعور عن بعض أصحابنا قال: «كان رجل عند أبي جعفر (ع) من هذه العصابة يحادثه في شيء من ذكر عثمان، فإذا وزغ قد قرقر من فوق الحائط، فقال أبو جعفر (ع): أتدري ما يقول؟ قلت: لا، قال: يقول: لّتكُفنّ عن ذكر عثمان أو لأسبّن علياً»[3].

رابعاً: الأيام المعادية لأهل البيت (عليهم السلام):

روى الحافظ رجب البرسي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) حديثاً طويلاً وجاء فيه: «أما العصافير فإنهم موالي عمر لأنهم منه، وأمّا القنابر فإنهم من موالينا أهل البيت، وإنهم يقولون في صفيرهم: بوركتم أهل البيت وبوركت شيعتكم ولعن اللّه أعداءكم، ثم قال: عادانا من كل شيء حتى من الطيور الفاختة[4]، ومن الأيام أربعاء»[5].

وثمة روايات أخرى في هذه المجالات نعرض عن ذكرها.

2 ـ في المنهج والضوابط

ومن المهمّ بمكان وقبل الدخول في محاكمة هذه الروايات ومناقشتها، أن نعرض بكلمة مختصرة إلى بعض الضوابط المنهجية الذي يفترض اعتمادها في التعامل مع أمثال هذا النوع من الروايات:

أولاً: إنّ من اللازم مراعاة المنهج العلمي الذي يبتعد عن أسلوب الاستخفاف أو الاستهزاء أو السخرية في مواجهة هذه النصوص وما تضمنته من أفكار حتى لو كنا نرفض مضمونها ولا

---

(1) **المحاسن**، ج 2، ص 518.
(2) **بحار الأنوار**، ج 27، ص 262.
(3) المصدر نفسه، ج 27 ص 267، الحديث 15 وروى نظيره عن **الخرائج**، الحديث 17، و19.
(4) أي عادانا من الطيور الفاختة، وهي نوع من الحمام.
(5) **مشارق أنوار اليقين للبرسي**، ص 138 وعنه **بحار الأنوار**، ج 27، ص 272.

نقبلها، فإنّه ليس من الأخلاقيّة ولا الموضوعيّة في شيء تناول الأمر بلغة شعبويّة وأسلوب ساخر، وعلى الإنسان أن لا يبادر ويسارع إلى الرفض أو إلى التصديق إلا إذا قاده الدليل إلى هذا أو ذلك، ولا سيّما أن ثمّة طروحات علمية معاصرة تتحدث عن وجود إحساسات لدى بعض النباتات وتأثر ملفت بما يجري حولها، فضلاً عن الحيوانات.

ثانياً: وفي المقابل قد لا يكون من الحكمة في شيء أن يطرح البعض ممّن يتبنى ما جاء في الأخبار المتقدمة هذه الأمور والقضايا عبر الشاشات ووسائل الإعلام، فإنّ ذلك يوجب نفوراً من الدين وأهله، وأذكر أنّ إحدى الشابات المؤمنات عندما سمعت برواية من هذا القبيل سألتني عن الأمر، وقالت لي: لو أنّي لم أولد في أسرةٍ شيعيّة وسمعت هذه الروايات لسخرت من المذهب الشيعي!

ثالثاً: إنّ الأخبار المتقدمة ونظائرها تحتاج إلى دراسة توثيقيّة تحرص على توفّر عناصر التوثيق وشروط الاعتبار فيها، ومن أهمّها:

أ ـ التوثق من المصدر الذي روى هذه الأخبار ومدى اعتباره، وإلى أي حدٍّ وصلت إلينا من خلال أيدٍ أمينة تحول دون تعرضه للعبث والتلاعب به بالزيادة أو النقصان.

ب ـ توثيق الأخبار سنداً بالتعرّف على رواتها ودراسة شخصيّاتهم واتجاهاتهم الفكريّة ومستوى ثقافتهم، فإنّ احتمال الوضع في هذا الحقل وارد جداً، ولا سيما مع تعلّق بعض الأغراض الخاصة والمصالح الذاتية للترويج لبعض الأمور من خلال وضع الأحاديث الشريفة أو ربّما الوضع كيداً وطعناً في الدين وخط أهل البيت عليهم السلام، كما تدلّ على ذلك رواية ابن أبي محمود المروية عن الإمام الرضا عليه السلام والتي تقدمت الإشارة إليها أكثر من مرة.

ج ـ دراسة المضمون جيداً وعرضه على المفاهيم القرآنية وعلى مدركات العقل القطعي، وعلى المعطيات العلميّة، والمبرر للعرض على القرآن الكريم واضح، لأنّ الأئمة من أهل البيت عليهم السلام لا يتحدثون بما يخالف كتاب اللّه تعالى، وقد وضعوا عليهم السلام معياراً لتشخيص الأحاديث المكذوبة على ألسنتهم وهو مخالفتها للكتاب. وأما المبرر للعرض على المدركات العقليّة القطعيّة فواضح أيضاً، لما ثبت في محله أنّ ما يخالف حكم العقل أيضاً لا يعقل صدوره عن منبع يتصل بالوحي بشكل مباشر أو غير مباشر[1]، وأما مبرر العرض على المعطيات العلميّة فهو أنّ بعض هذه الأخبار تحدثت عن أضرار بعض الفواكه أو الخضروات ونفع الأخرى، وقد تحدثنا في مجال آخر[2] أنّ الأئمة عليهم السلام لا يمكن أن يتحدثوا بما يخالف الحقائق العلمية.

---

(1) راجع حول هذا الأمر ما حققناه في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**.
(2) راجع كتاب **أبعاد الشخصية النبوية**، الملحق رقم 2.

ومن المهمّ هنا الإشارة إلى أنّه لا يمكن أن يعوّل في مقام الاستشفاء من الأمراض على الخبر الواحد الضعيف، ولا مجال لقاعدة «من بلغ» في أمور قد يكون في الإقدام عليها مظنّة الضرر الجسدي، بل من المفترض أن يسير الإنسان المسلم وفق منطق السنن الإلهية، فإنّ الذي خلق الداء خلق الدواء، فيفترض به أن يرجع إلى أهل الخبرة في هذا المجال لإرشاده إلى تناول الدواء اللازم، فإنّ اللّه تعالى أمرنا بالرجوع إليهم في قوله سبحانه: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

رابعاً: إنّ المسألة المبحوث عنها، وهي قضيّة عرض الولاية على المخلوقات كافة ليست مسألة فقهية يعتمد فيها على أخبار الآحاد الصحيحة، بل نحن أمام مسألة عقديّة، وبالتالي لا بدّ فيها من قيام الدليل القطعي، فلا يُكتفى فيها بخبر الواحد حتى لو كان صحيحاً فضلاً عمّا لو كان ضعيفاً[2].

3 ـ بين الإمكان والاستحالة

هل ثمّة محذور يمنع من عرض الولاية على الكائنات غير العاقلة من الحيوانات والجمادات؟

إنّ الاعتراض الأساس الذي يمكن أن يُطرح في المقام: هو أنّ عرض النبوّة والولاية على المخلوقات غير العاقلة كالحيوانات أو الخضار مثلاً، هو أمر غير مفهوم بل هو مستغرب؛ وذلك لأنّ هذه الكائنات حيث إنّها غير عاقلة ولا مختارة، فلا معنى لأن يُعرض عليها أمر النبوة والولاية، فإنّ النبوة هي سفارة بين اللّه تعالى وبين العقلاء من خلقه، وتحديداً بني الإنسان، وشمولها للجن مع أنهم مكلفون[3] غير واضح بالنسبة لنا، كما ذكرنا ذلك في كتاب «تحت المجهر»[4]، فما بالك بشمولها للكائنات غير العاقلة؟ إننا لا نجد تفسيراً لذلك يركن إليه.

باختصار: إنّ عرض الولاية أو غيرها من الحقائق الدينية على الجمادات والحيوانات هو فرع تكليفها، وهذه الكائنات ليست مكلّفة لعدم العقل.

في المقابل، قد يقال بإمكانية ذلك ويُوجه أو يُستدل له ببعض الوجوه، فإذا تمّت هذه الوجوه فبها، وإلا فالإشكال المتقدم باقٍ على حاله وهو كافٍ لرد تلك الأخبار، لأنّ الأخبار التي تنافي حكم العقل لا يمكن الأخذ بها.

---

(1) سورة النحل، الآية: 43.

(2) لمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع يمكن مراجعة ما ذكرناه في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص 334 وما بعدها.

(3) ربما كان لهم رسل تخصهم ومن جنسهم.

(4) انظر: **تحت المجهر**، ص 147 وما بعدها.

وأهم الوجوه التي يمكن طرحها في المقام لبيان إمكانية عرض ولاية أهل البيت عليهم السلام على الكائنات المذكورة هي:

الوجه الأول: إنّ المراد بعرض النبوة والولاية على هذه الكائنات ليس تكليفها بذلك، وإنّما الغرض هو بيان مقام الولاية ومكانتها من جهة، وبيان شمولها لكل المخلوقات، وأنّها ـ أي المخلوقات ـ منقادة تكويناً لولي اللّه تعالى، من جهة أخرى.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ المستفاد من الأخبار غير ذلك، فهي دلّت على أنّ هذا العرض ترتّب عليه أثر كبير، وهو أنّ ما قَبِل الولاية منها صار طيباً أو حلواً أو فصيحاً وما رفضها صار نتناً مالحاً أو ألكن لا يحسن البيان، فالمسألة لم تقف عند حدود عرض الولاية بهدف بيان الفضل، كما أنّ مفادها ليس الإشارة إلى جعل الولاية التكوينيّة.

ثانياً: بصرف النظر عن ذلك، فإنّ ما جاء في هذا الوجه ليس تاماً، أمّا بالنسبة لبيان فضل الولاية فهو لا يكون بهذا الأسلوب، وذلك لأنّ بيان فضل الولي ومكانة الولاية إنّما يهدف إلى تعزيز ارتباط الناس به وإقامة الحجة عليهم أو إقناعهم بمشروعهم، وعليه، فاللازم في بيان فضل النبي (ص) أو الولي عليه السلام اعتماد طريق مقنع للناس ولو كان طريقاً إعجازياً، وليس اعتماد طريق لا يمكن التثبت منه، بل أقل ما يقال فيه إنّه مثير للجدل ومستغرب أو مستنكر لدى الكثير من الناس وربما يزيد شكوكهم وريبتهم ولا يتفهمونه، كما هو الحال في دعوى عرض الولاية على النباتات والجمادات والحيوانات، وانقسامها إلى موالٍ لأهل البيت عليهم السلام ومعادٍ لهم.

وأمّا بالنسبة لما ادعي من أنّ الهدف من عرض الولاية على سائر الكائنات هو إثبات شمول الولاية لكل ذلك وإثبات انقياد هذه الكائنات لولي اللّه، فيلاحظ عليه: أنّ الولاية التكوينية ـ على فرض ثبوتها وغض النظر عما سُجّل عليها من مناقشات ـ لا يتوقف جعلها على إذنٍ وقبول من جُعلت عليه الولاية حتى يتجه القول في الرواية بأنّها عُرضت على هذه المخلوقات وطلبت موافقتهم.

باختصار: القائل بالولاية التكوينية يعتبر أنّ المخلوقات مقهورة تكويناً لإرادة الولي، ولم يؤخذ إذنها في ذلك، بينما الذي يُستفاد مما دلّ على عرض الولاية عليها، هو استئذان الكائنات وطلب موافقتها، وقد قَبِل بعضها، وبعضها أبى[1]، والقائل بالولاية يرى أنّها مجعولة لهم عليهم السلام، شاء من شاء وأبى من أبى.

(1) وهذا يُستفاد من رواية السيد ابن طاووس المتقدمة نقلاً عن الإقبال، بل ويستفاد من آية عرض الأمانة الآتية.

الوجه الثاني: إنّ المستفاد من القرآن الكريم أنّ للمخلوقات نوعاً من التعقل والإحساس، كما يدل على ذلك تسبيحها للّه تعالى، كما جاء في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1]، وتدل عليه أيضاً آية عرض الأمانة الآتية عمّا قليل. وإذا كان للكائنات شيء من الشعور والتعقل، فإنّ من الوجيه أن تُعرض عليها الحقائق الدينيّة من التوحيد والنبوة والولاية وغيرها.

ويرده:

أولاً: إننا لا نسلّم بأنّ لهذه الكائنات عقلاً ولا دليل على ذلك، وعلى المدعي إثبات ذلك، أجل قد يكون لها أو بعضها مستوى من الإحساس المبهم، ولكنّنا نتساءل: هل هذا يبرر عرض الولاية عليها وطلب إقرارها بذلك؟! وما الغرض من عرضٍ كهذا؟ هل الغرض هو إدانتها في حال تمردّها؟ وهل يمكن لها أن تملك إرادة التمرّد أساساً؟

من الواضح أنّه لا معنى للإدانة هنا، لأنّه لا معنى للتمرد، بل ولا معنى للتكليف أساساً، فالعجماوات والجمادات والنباتات تقع خارج دائرة الخطاب والتكليف الإلهي. باختصار: لو كان لهذه المخلوقات إرادة الفعل أو الترك أو ما أسميناه بالقدرة على التمرد لكان ثمّة وجه لتكليفها، لكنها في الواقع منقادة ومسخرة لسلوك معيّن لا تحيد عنه أبداً ولا تعرف التمرّد عليه. ولو كانت مكلّفة وأمكن لها التمرّد لكان اللازم محاسبتها ثواباً أو عقاباً!

ثانياً: أمّا التسبيح الذي أشارت له الآية المباركة فيمكن تفسيره بالانقياد التكويني للخالق، لا أنه تسبيح صادرٌ عن عقل ووعي، فالآية الكريمة إنما تحكي عن واقع حالها التكويني الذي يجعلها منقادة للقوانين التي أخضعها اللّه لها، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[2].

ولهذا لا نفهم تصنيف الحيوانات والخضروات إلى مؤمنة وكافرة، أو مقرة بالولاية ورافضة لها، كما جاء في بعض الروايات، فهذا التصنيف إنّما يصحّ في المخلوقات العاقلة المختارة دون العجماوات والبهائم والجمادات.

الوجه الثالث: إنّ القرآن الكريم قد أكّد على بعث الحيوانات وحشرها، لغرض الحساب، والحساب إنّما هو فرع التكليف وإمكان التمرد على اللّه تعالى، فلا مانع من أن يكون حساب الحيوانات على ترك الولاية، قال المجلسي: «لا استبعاد في كونها مكلفة ببعض التكاليف وتعذّب

(1) سورة الإسراء، الآية: 44.
(2) سورة فصلت، الآية: 11.

في الدنيا بتركها، كما ورد في الأخبار الكثيرة أنه لا يصاد طير إلا بتركها التسبيح، أو في الآخرة أيضاً، كما روي في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ﴾[1] وإن لم يكن تكليفها عاماً وعقابها أبدياً لضعف إدراكها»[2].

والجواب على ذلك:

أولاً: لقد قام الدليل على أنّ العقل هو مما اختصّ به الإنسان، وأنّ سائر الكائنات لا حظّ لها من العقل، قال تعالى: ﴿أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[3]، وحيث لم تكن عاقلة فهي غير مكلفة، لأنّ التكليف يدور مدار العقل، على ما يحكم به العقل نفسه، ويستفاد من الأخبار، ومنها: الحديث الشريف المروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّه الْعَقْلَ قَالَ لَه: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَه أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ فَقَالَ وعِزَّتِي وجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَحْسَنَ مِنْكَ إِيَّاكَ آمُرُ وإِيَّاكَ أَنْهَى وإِيَّاكَ أُثِيبُ وإِيَّاكَ أُعَاقِبُ**»[4]. إلى غير ذلك من الدلائل التي تبرهن على أنّ العقل هو ميزة ميّز اللّه تعالى بها الإنسان دون سائر الحيوانات والجمادات، وأن العقل هو مناط التكليف، وعليه مداره، فلا وجه لما قاله المجلسي من أنّه لا استبعاد في كونها مكلفة ولها مستوى من الإدراك الضعيف. نعم لا شك أن للحيوانات بل والنباتات إحساساً خاصاً، كما أنّها معلمة على نظام حياة خاص، وهو نظام دقيق، كما في مملكة النحل مثلاً. ولكنّ هذا لا يعني أنها عاقلة ومكلفة.

ثانياً: وأما ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ﴾[5]، فلا يدل على أنّ للحيوانات عقلًا أو أنّها أهلٌ للتكليف، وأمّا حشرها فلم تصرح الآية ولم تشرْ إلى أنّ الهدف منه هو الاقتصاص كما قيل، ليكون لازم ذلك توفرها على العقل، بل الآية أجملت ذلك. قال العلامة الطباطبائي: «وظاهر الآية من حيث وقوعها في سياق الآيات الواصفة ليوم القيامة أن الوحوش محشورة كالإنسان، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾[6]. وأما تفصيل حالها بعد الحشر وما يؤول إليه أمرها فلم يرد في كلامه تعالى ولا فيما يعتمد عليه من الأخبار ما يكشف عن ذلك»[7].

(1) سورة التكوير، الآية: 5.
(2) **بحار الأنوار**، ج 27، ص 274.
(3) سورة الفرقان، الآية: 44.
(4) **الكافي**، ج 1، ص 26.
(5) سورة التكوير، الآية: 5.
(6) سورة الأنعام، الآية:38.
(7) **تفسير الميزان**، ج 20، ص 214.

نعم، ثمّة رأي آخر في تفسير الآية يرجّح أنّ يكون المقصود بها أنّ اللّه يجمع الوحوش حتى يقتص لبعضها من بعض[1].

ولكنّ الآية لا تدل على ذلك. والسياق بدوره لا يدلّ على أنّ الوحوش محشورة كالإنسان، وللغرض الذي يحشر من أجله الإنسان، ومن المرجح أن يكون حشرها مؤشراً على عظمة ذلك اليوم، والقرينة على ذلك هو سياق الآيات، فإنه يتحدث عن يوم القيامة وأحداثه، وليس واضحاً أنّ الحشر هو بهدف الحساب فضلاً عن الاقتصاص، فربما كان الحشر عبارة عن بعثها واجتماعها نتيجة لهول ذلك الحدث الكبير، فالحيوانات تجتمع عند خوفها، فحشرها هو علامة تكوينية على هول ذلك اليوم كما هي سائر العلامات التكوينية التي سيشهدها ذلك اليوم، فلاحظ قوله عز وجل قبل تلك الآية: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ * وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ * وَإِذَا ٱلۡجِبَالُ سُيِّرَتۡ * وَإِذَا ٱلۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ﴾[2]، والآيات التي تأتي بعد هذا المقطع تتضمن الحديث عن بعض الآيات التكوينية أيضاً كأحداث سوف يشهدها يوم القيامة.

والكلام عينه يقال في آية ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾[3]. فإنّ الآية وإن دلت على حشر كل حيوان[4] وحشاً كان أو طائراً أو غيرهما، لكنها لم تبين لنا سبب الحشر وأنّه بهدف الحساب، فلربما كان الحشر ليستمر هذا التنوع الموجود في هذه الدنيا في تلك الحياة، فهو يضفي على الحياة جماليتها، أليس من جمال الجنة أن يكون فيها طيور ذات أصوات ندية وعذبة، أليس الكثيرون يستأنسون بالحيوانات الأليفة، فما المانع من وجودها في الجنة؟ وأن تحشر الطيور أو الحيوانات عينها التي كانت مع الإنسان في دار الدنيا.

ومن جهة أخرى، فإنّ الحشر للحساب يتوقف كما قلنا على أن تكون هذه الكائنات مكلفة، لأنّ «اللّه لا يحاسب حتى يكلّف، ولا يكلّف حتى يهب العقل»[5].

وأمّا ما ورد في بعض الروايات «لا يصاد طير إلا بتركه التسبيح» فهو محلّ النقاش وأوّل

(1) **مجمع البيان**، ج 10، ص 277.
(2) سورة التكوير، الآيات: 1 ـ 4.
(3) سورة الأنعام، الآية:38.
(4) قال المفيد: «كل من اتصف بالحياة يعاد بعد الموت. فإن قيل: ما الدليل على ذلك؟ فالجواب: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]، وأخبار الصادق عليه السلام. فإن العقل دلّ على إعادة من له عوض أو عليه عوض. والنقل دلّ على إعادة الجميع». **النكت الاعتقادية**، ص 46.
(5) **تفسير الكاشف**، ج 7، ص 524.

الكلام، فالطيور التي يصطادها الإنسان والدواجن والأنعام التي يذبحها قد سخرها اللّه تعالى وأعدّها ليستفيد منها الإنسان، وفقاً لما تنصّ عليه الآيات القرآنية[1]، لا أنّه تعالى قرر أن يعذبها لتمردها عليه، فسلط عليها من يذبحها أو يصطادها.

وبذلك يتضح أنّه لا معنى لتمرّد هذه المخلوقات والعجماوات على اللّه سبحانه، بل هي منقادة له انقياداً تكوينياً، من خلال نظام حياتها التي لا تحيد عنه طرفة عين أبداً. والمخلوق الوحيد الذي يمكن أن يتمرد على اللّه تعالى هو الإنسان، وكذلك الجن.

4 ـ الوقوع بين النفي والإثبات

بصرف النظر عمّا تقدم، فلو قيل بإمكان التكليف ولم ينهض دليل على الاستحالة، فنأتي عندها إلى مرحلة لاحقة من البحث، وهي أنّه هل من دليل تام على عرض الولاية على الكائنات غير العاقلة؟ فإذا تمّ الدليل على الوقوع فهو سيكون خير شاهد على الإمكان.

يمكن أن يستدل على ذلك ببعض الوجوه:

الوجه الأول: إنّ القرآن الكريم يدل على حصول عرضٍ معيّنٍ على كل المخلوقات قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2]، سواء أُريد بالأمانة الطاعة أو الأمانة المعهودة التي يحملها الناس أو الولاية، فإنّها تدل على قابلية وإمكانية العرض على هذه المخلوقات، بل وحصول العرض.

ويلاحظ عليه:

أولاً: يمكن القول: إنّ آية عرض الأمانة تقدّم توصيفاً لواقع الحال، وهو أنّ هذه الكائنات غير مؤهلة ذاتياً لحمل الأمانة الإلهيّة، لا أنّ ثمّة طلباً إلهياً حقيقياً توجّه إليها بطلب حمل الأمانة، وهي بدورها ردّت بالرفض وأعلنت العجز، فلا تدلّ الآية على وجود عقل أو اختيار لديها، وهذا ما تبناه جمع من المفسرين[3].

---

(1) قال تعالى بشأن ثمار البحر: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 14]. وقال بشأن الذبائح في الحج: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: 37].

(2) سورة الأحزاب، الآية: 72.

(3) سئل الشيخ المفيد عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]، فقال: فهل يجوز العرض على الجماد والتكليف له؟ أوليس الامتناع من ذلك كفراً؟ =

ثانياً: إنّ هذه الآية لا تدلّ على المطلوب، لأنّ السماوات والأرض بحسب نص الآية أعلنت عن عدم لياقتها لتحمل الأمانة الإلهية، لا أنّها تمرّدت عن حملها أو انقسمت بين مقرٍّ ورافض، وفي المحصلة، فالآية لا تصلح لإثبات القول بعرض الولاية على المخلوقات وإقرارها بها، وإن كانت لا تصلح لنفيه أيضاً، فهي ساكتة عن هذا الأمر.

الوجه الثاني: الروايات المتقدمة، فهي الدليل على وقوع عرض الولاية على هذه الكائنات.

وملاحظاتنا على هذه الأخبار:

أولاً: ضعف أسانيدها بأجمعها[1].

= وهل كان العرض على سبيل التخيير أم على الإيجاب؟ فإن كان على الإيجاب فقد وقع العصيان، وإن كان على التخيير فقد جاز حظر الأمانة وترك أدائها.

والجواب: أنه لم يكن عرض في الحقيقة على السماوات والأرض والجبال بقول صريح، أو دليل ينوب مناب القول، وإنما الكلام في هذه الآية [مجاز] أريد به الايضاح عن عظم الأمانة وثقل التكليف بها وشدّته على الإنسان، وأن السماوات والأرض والجبال لو كانت ممن يعقل لأبت حمل الأمانة لو عرضت عليها، وقد تكلفها الانسان ولم يؤد مع ذلك حقها». **المسائل العكبرية**، ص 89.

(1) الرواية الأولى (رواية **علل الشرائع**) سندها كله مجاهيل، فعبد اللّه بن محمد بن عبد الوهاب القرشي، هو شيخ الصدوق ولا ترجمة له في كتب الرجال، ومنصور بن عبد اللّه بن إبراهيم الأصفهاني، لا ترجمة له في الكتب الرجالية أيضاً. انظر: **مستدركات علم الرجال** ج 7 ص 510، علي بن عبد اللّه الإسكندراني أيضاً مجهول ولا ترجمة له، انظر: المصدر نفسه ج 5 ص 400، والعباس بن العباس القانعي مجهول ولا توثيق له، انظر المصدر نفسه ج 4 ص 347، وسعيد الكندي مجهول ولا توثيق له، انظر: المصدر نفسه ج 4 ص 75، وعبد اللّه بن حازم الخزاعي، وإبراهيم بن موسى الجهني، لم يترجموه، انظر: المصدر نفسه ج 1 ص 212، وأمّا الرواية الثانية فليست أفضل حالاً من سابقتها فسندها أيضاً ضعيف، فمحمد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغدادي الوراق، رجل مجهول ولا ترجمة له في تراجم الرجال مع أنّه شيخ الصدوق، انظر: المصدر نفسه ج 7 ص 65، وأمّا علي بن محمد بن عنبسة مولى الرشيد فهو مجهول ولم يذكروه، انظر: المصدر نفسه ج 5 ص 463، وقال: النمازي: «ولعله متحد مع علي بن محمد بن جعفر بن عنبسة المعدود من الضعفاء له كتاب الكامل وهو راوي كتب دارم»، انظر: المصدر نفسه ج 5 ص 440، والقاسم بن محمد بن العباس العلوي، هو رجل مجهول أيضاً، انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 259، وأما دارم بن قبيصة النهشلي فهو رجل معروف وترجم له النجاشي ولم يوثقه، انظر: **رجال النجاشي**، ص 162، بل قال ابن الغضائري: «لا يُؤْنَسُ بِحديثِهِ، ولا يُوْثَقُ بِهِ»، انظر: **رجال ابن الغضائري** ص 58. وأما الرواية الثالثة فهي رواية ابن طاووس فهي ضعيفة. وأمّا الرواية الأولى من الطائفة الثانية، فهي ضعيفة، لأنّ حمزة بن محمد العلوي، رجل مجهول، أجل، هو من مشايخ الصدوق وليس ثمة ما يدل على وثاقته، وأمّا أحمد بن محمد الهمداني فهو إن كان أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني، كما استظهر السيد الخوئي، انظر: **معجم رجال الحديث** ج 3 ص 131، فهو ثقة جليل معروف وثقه النجاشي والشيخ ووصفاه بالجلالة، انظر: **رجال النجاشي** ص 94، وأمّا المنذر بن محمد فهو ثقة، انظر: المصدر نفسه ص 418،=

ثانياً: لو صحت الأسانيد، فهي مجرد أخبار آحاد ولا تصلح لإثبات قضية عقدية.

ثالثاً: إنّ بعضها مما لا يمكن الأخذ به، لأنّها ظاهرة في أنّ تلك الكائنات قد كلّفت وعوقبت على ذلك، فالطير الذي لم يوالهم صار ألكن، والماء الذي لم يوالهم صار مالحاً، ومن المعلوم أنّ التكليف فرع العقل، والعقاب لا وجه له مع عدم العقل.

رابعاً: إنّ الحديث المذكور حول الباذنجان وشهادته للّه تعالى ولرسوله (ص) ولعلي عليه السلام، هو حديث لا يصح من جهة السند، ولم يرد في مصادرنا الحديثية من الدرجة الأولى بل ولا الثانية، فلم نجده في الكتب الأربعة، ولا في كتب الشيخ الصدوق، وإنما رواه الطبرسي في مكارم الأخلاق، وكذلك ابن شهراشوب نقلاً عن كتاب الفردوس للديلمي؛ وسند الرواية هو من أسانيد أخواننا السُّنة، وكالديلمي مؤلف الكتاب هو من علماء السُّنة. ثم تسرّب الحديث إلى بعض الكتب الحديثية المتأخرة كالبحار وغيره. ومن الواضح أنّ سند الحديث لا قيمة له من الناحية العلمية لأكثر من علة وسبب، ولا يبعد أن يكون موضوعاً، وقد أدرجه بعض أعلام السُّنة في عداد الأحاديث الموضوعة والباطلة، منهم الفتني في كتاب تذكرة الموضوعات، والعجلوني في كشف الخفاء وغيرهم[1]، حتى إنّ بعض علماء السُّنة وهو الحافظ إبراهيم بن محمد الناجي الشافعي (تـ 900 هـ) ألّف كتاباً بعنوان «قلائد المرجان في الحديث الوارد كذباً في الباذنجان»[2].

وعلى ضوء ما تقدم، يتضح حال هذا الحديث حول إقرار الباذنجان بالولاية، فهو يشتمل على مضمون لا يمكن توجيهه، ناهيك عن ضعفه سنداً.

= والحسين بن محمد بن علي الأزدي فهو ثقة انظر: **رجال النجاشي** ص 66، وسليمان بن جعفر ثقة أيضاً، انظر: المصدر نفسه، ص 182. وأمّا الرواية الثانية فهي أيضاً ضعيفة كما هو واضح وكذلك سائر الروايات في الطوائف المتبقية، ولا سيما الرواية الأخيرة التي رواها البرسي.

(1) وممن رماه بالوضع أبو الحسن علي بن محمد الكناني (المتوفى سنة: 963هـ) في **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ج 2، ص 238، الحديث 11.

(2) راجع: **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ج 2 ص 1355.

ملحق

نبذة مختصرة عن الفرقة الشيخيّة

من الفرق المحسوبة على خط الغلو: فرقة الشيخية أو الكشفية، فمن هي هذه الفرقة؟ ومن هو مؤسسها؟ وما هي أهم معتقداتها؟ وما هو موقف أعلام الشيعة الإمامية منها؟

أولاً من هم الشيخية؟

الشيخية هم أتباع الشيخ أحمد بن زين الدين الإحسائي (1166 ـ 1241هـ) العالم الفاضل الفقيه الضليع بالفلسفة والعرفان وعلم الكلام وغيرها من العلوم، صاحب المؤلفات الكثيرة والشهرة الواسعة والآراء الجريئة التي أثارت لغطاً وجدلاً كبيراً في الحوزات العلمية، وقد اختلف الرأي بشأنه، بين مؤيد ومعارض، وقد وصلت المعارضة له إلى حدّ إصدار أحكام بتكفيره[1]، الأمر الذي خلق توتراً كبيراً في الأوساط الشيعية، وقد سار على خطاه جمع من تلامذته، وأبرزهم السيد كاظم الرشتي الذي انتصر لآراء أستاذه ودافع عنها، كما تعصب له جماعة كثيرة من العامة، وازداد التعصب بعد وفاته، واتجه مسار الأمور إلى مزيد من الغلو عند تلامذته وأتباعه والمنتسبين إليه، وجرى ما جرى من بعض أتباع هذه الفرقة وتحديداً من السيد علي محمد الشيرازي تلميذ السيد كاظم الرشتي[2]، من ادعاء البابية، وقيل إن الذي سماه الباب هو السيد كاظم الرشتي نفسه[3]، ثم انبثقت عن ذلك الفرقة البهائية.

---

(1) الذي أفتى بذلك هو الشيخ محمد تقي بن محمد البرغاني وتبعه جمع من الفقهاء الكبار، كما ذكر في **قصص العلماء**، ص 72، وقد توفي البرغاني شهيداً بقزوين سنة 1163 هـ قتله البابية في مسجده وهو ساجد، **أعيان الشيعة**، ج9، ص 197، نقل السيد الأمين عن السيد شفيع الموسوي في كتابه الروضة البهية في الطرق الشفيعية: قال: «حكم بعضهم بكفره نظراً إلى ما يُستفاد من كلامه من إنكار المعاد الجسماني والمعراج الجسماني والتفويض إلى الأئمة وغير ذلك من المذاهب الفاسدة المنسوبة إليه، وما رأيت في كلامه ذلك إلا أن الذين يحكى عنهم استفادوه من كلماته وصار هذا داهية عظمى في الفرقة الناجية، وذهب جمع من الطلبة بل العلماء الكاملين إلى المذاهب الفاسدة المنسوبة إليه وصار هذا سبيلاً لإضلال جمع من عوام الناس، فالطائفة الشيخية في هذا الزمان معروفة ولهم مذاهب فاسدة». **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 590.

(2) **الشيخية ـ نشأتها وتطورها ومصادر دراستها**، ص 129.

(3) قال السيد شفيع الموسوي في ترجمة الشيخ الأحسائي: «وأكثر الفساد نشأ من أحد تلامذته السيد كاظم الرشتي، والمنقول عن هذا السيد مذاهب فاسدة لا أظن أن يقول الشيخ بها، بل المنقول أن السيد علي محمد الشيرازي المعروف بالباب الذي يدعي دعاوى فاسدة هو سماه الباب، وكذا سمى بنت الحاج ملا صالح القزويني قرة **العين** وإن لم يعلم رضاه بما ادعاه الباب وقرة **العين**، والباب =

وقد سميت الشيخيّة باسم آخر، وهو الكشفية وعرفوا بهذه التسمية أيضاً، وذلك بسبب اعتقادهم بالكشف والإلهام.

ثانياً: آراء الشيخيّة

وأهم الآراء التي تبنتها الشيخية، مخالفة فيها ما عليه المسلمون وخصوصاً الإمامية:

1 ـ إنكار المعاد الجسماني، وهو رأي مخالف لما تسالم عليه المسلمون جميعاً، من أنّ المعاد هو بالروح والجسد، وليس بالروح فقط. وكذلك الحال في المعراج، فقد نسبوا إليهم أنه كان روحانياً مع أن المعروف أنه كان بالروح والجسد[1].

2 ـ القول بالتفويض، والقول بالتفويض هو كفر في بعض محتملاته، وباطل في محتملاته الأخرى، دون أن يستوجب الكفر، كما مرّ توضيحه في الباب الخامس.

3 ـ الاعتقاد بالركن الرابع. فهم قالوا بأنّ أصول الدين أربعة: معرفة اللّه ومعرفة النبي (ص) ومعرفة الإمام عليه السلام، ومعرفة الركن، ومرادهم بالأخير أنّه «لا بدّ في كل زمان من إمام زمان غير الأئمة الاثني عشر.. وجعلوا معرفة الركن الرابع أصلاً من أصول الدين، فنسبوا منكره إلى الناصبية.. وقالوا: إن هذا الركن من الإيمان كان مخفياً حتى أظهره الشيخ أحمد ثم السيد كاظم ثم كريم خان.. فمن لم يعرفهم مات ميتة جاهلية، وميتة كفر ونفاق.. وقالوا في صفات الركن الرابع ما لا يقصر عن صفات الرسل والأئمة..»[2]، والذي ذكره بعض العلماء[3] أن الاعتقاد بالركن الرابع هو رأي طائفة منهم، وهم أتباع الملا محمد كريم خان، أحد تلامذة السيد كاظم الرشتي.

4 ـ المغالاة بالأئمة عليهم السلام، فقد ذكروا «أن الشيخ أحمد يعتقد أنّ الأئمة عليهم السلام هم العلل الأربعة: الصورية والغائية والمادية والفاعلية، وهذا خلاف ضرورة مذهب الإمامية، وإن كان الشيخ يقول: الأئمة عليهم السلام فاعلون بإذن اللّه تعالى...»[4]، وما وجدناه في شرح الزيارة الجامعة للشيخ أحمد الأحسائي في بيان أنّهم العلل الأربعة، قوله: «الأولى: الفاعلية، وهي إنما تقوّمت بهم،

= صار سبباً لإضلال جمع كثير من العوام والخواص، وصار سبباً لقتل نفوس كثيرة كما وقع في مازندران وزنجان وتبريز وغير ذلك من بلاد المسلمين». **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 590.

(1) أشار التنكابني إلى إنكارهم المعاد الجسماني وكذا المعراج الجسماني، والأساس في تكفير الأحسائي عند مكفريه هو إنكار الأول. **قصص العلماء**، ص 72.

(2) **الشيخية ـ نشأتها وتطورها ومصادر دراستها**، للسيد الطالقاني، ص 307.

(3) **قصص العلماء**، ص 106.

(4) المصدر نفسه، ص 79.

لأنّهم محال مشيئة اللّه وألسنة إرادته، وأمّا الثانية: فالعلة المادية، وكل مكوِّن إنما خلق من فاضل أنوارهم.. والثالثة: العلّة الصورية، لأن اللّه سبحانه خلق صور المكوِّنات من أشباح صورهم، يعني صور أمثالهم.. والرابعة: العلة الغائية، ولولاهم لم يخلق اللّه شيئاً من خلقه، وإنما خلقهم من لأجلهم، فكل من سواهم من الخلق لهم..»[1].

5 - ونُسب إلى الشيخ الأحسائي أنّه - كما يقول التنكابني - ألف «رسالة في أنّ المصلي عليه أن يقصد في ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ أمير المؤمنين (عليه السلام)، لأنه (أي اللّه تعالى) مجهول الكنه، وكل ما يأتي إلى الذهن فهو مخلوق الذهن، كما قال الإمام الصادق (عليه السلام): «كل ما ميّزتموه بأوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم»[2]، إذن يجب أن يقصد وجه اللّه وهو أمير المؤمنين (عليه السلام)»[3]. وهذا الكلام باطل عندنا وهو يلامس الكفر. هذا ولكن السيد الخونساري صاحب الروضات قد وصف رسالة الأحسائي بأنّها «رسالة في جواب بعض العارفين: أنّ المصلي حين يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾[4]، كيف يقصد المخاطب؟ وبيان أنّ المخاطب بهما وبغيرهما من الضمائر الراجعة إليه تعالى إنّما هو ذاته الأقدس لا غير»[5]. وظاهر الأمر أن عبارة ذاته الأقدس راجعة إلى اللّه تعالى وليس أمير المؤمنين (عليه السلام).

وقد عُرف عن الشيخ أحمد الأحسائي وأتباعه الأخذ بالكشف والشهود[6] كمصدر للمعرفة الدينية، وهذا ما استدعى تسميتهم بالكشفية كما أسلفنا، بيد أنّ اعتماد الكشف كمصدر للمعرفة الدينية هو اعتقاد يوافقهم عليه كثير من العرفاء والصوفية، وقد ذكرنا في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي عدم صحة هذا الطريق، وأنّ الكشف لا يعدو أن يكون تجربة شخصية خاصة ولا يمثل

---

(1) **شرح الزيارة الجامعة الكبيرة**، ج 8، ص 117 ـ 120. وصرّح بذلك أيضاً في ج 7، ص 110 ـ 111.

(2) هذا الحديث مروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) وليس الصادق (عليه السلام)، ولم نعثر عليه في كتب الحديث المعروف، وإنما رواه عنه مرسلاً ابن ميثم البحراني، **في شرح نهج البلاغة**، ج 1، ص 110، **والبهائي في مشرق الشمسين**، ص 398، والداماد في **الرواشح السماوية**، ص 42، وقد لاحظنا أن ابن عساكر نقله قبل ذلك عن القشيري عن حاتم السجستاني عن نصر السراج عن الشبلي، أنه قال ذلك. **تاريخ مدينة دمشق**، ج 66، ص 59. وما عثرت عليه في مصادرنا الحديثية ما رواه الكليني في **الكافي**، بسنده عن الرضا (عليه السلام) قَالَ: «..مَا تَوَهَّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ غَيْرَه» **الكافي**، ج 1، ص 101.

(3) **قصص العلماء**، ص 91، ويرده أن التوجه إليه لا يتوقف على معرفة كنهه. وقد رده التنكابني بكفاية قصد التوجه إلى اللّه تعالى لا من خلال كنهه بل من خلال صفاته وأسمائه.

(4) سورة الفاتحة، الآية: 5.

(5) **روضات الجنات**، ج 1، ص 90.

(6) يقول السيد الأمين: «قد ادعى تلميذه الرشتي ما محصله: أن تحصيله وانشراح صدره على هذه الصورة إنما هو من بعض أنواع الإلهامات والنفث في الروع، أو من مثل الكشف والإشراق ونحو ذلك من العنايات الخاصة، مما هو خارج عن مألوف عادات البشر». **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 590.

حجة شرعية. قال السيد محسن الأمين تعليقاً على ما نُسب إلى الأحسائي من كشوف: «ودعوى الكشف والإلهام والخروج عن ظواهر الشريعة إلى بواطنها بدون برهان قطعي ولا نص جلي لا يقبل الاحتمال ولا التأويل مفسدة ما بعدها مفسدة، وبسببها كان ضلال بعض الفرق وخروجها عن دين الإسلام»[1].

ثالثاً: موقف العلماء من الشيخية

إنّ الاتجاه العام في الأوساط العلميّة كان رافضاً لأفكار الشيخيّة المشار إليها، وقد ذهب البعض إلى تكفيرهم كما أسلفنا. وبالغ البعض في دعوى أنّ مؤسس الفرقة، وهو الشيخ أحمد وتلميذه الأبرز والرجل الثاني في التأثير في جماعة الشيخية وهو السيد كاظم الرشتي هما شخصيتان مصطنعتان ومغايرتان لحقيقتهما[2]، فهما صنيعة أيدي استخباراتيّة معادية للإسلام هدفت إلى تشويه مذهب أهل البيت عليهم السلام، في المقابل، فإنّ طائفة من العلماء، مع رفضهم لبعض أفكار الشيخية، لم يروا موجباً لتكفيرهم، وحكموا بانحرافهم أو ضلالهم وغلوهم غلواً لا يخرج عن الملة[3]، ومنع البعض من الصلاة خلفهم إذا كان في ذلك ترويج لهم[4]. والرأي الذاهب إلى عدم التكفير هو الأقرب بنظرنا لانتفاء موجب التكفير[5].

وكيف كان، فقد ألف العلماء عشرات الكتب والرسائل في الرد عليهم وتفنيد أفكارهم، وإليك بعضاً منها:

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 591.

(2) هذا ما ذكره الشيخ محمد الخالصي: حيث ادعى أن الشيخ أحمد ليس عربياً من الأحساء، وإنما هو أحد القساوسة المسيحيين من أهل «ترانسفال»، وأنّ السيد الرشتي ليس من أهل رشت وإنما هو قس من أهالي «فلاديفستيك»، انظر: **علماء الشيعة والصراع مع البدع والخرافات الدخيلة في الدين**، ص 187، ولكنه لم يأت بشواهد مقنعة. ويعد الشيخ الخالصي من أبرز الذين عارضوا الشيخية والبابية، وواجههم بشتى الأساليب، وفي كتابه المشار إليه ردود على الشيخية وما جاء في بعض مؤلفاتهم.

(3) ومن هؤلاء المحقق النائيني، فقد سئل عن الشيخية المعروفين بالكشفية هل هم من الغالين؟ فأجاب: «لم يظهر منهم الغلو الموجب للخروج عن الدين، وكلهم من المسلمين، وينحصر الغلو الموجب لذلك في القول بإلهية المعصومين صلوات الله عليهم، أو تشريكهم للذات المقدسة الإلهية، عزت كبرياؤه، فيما اختصت به، وأما ما [دون] ذلك فلا يوجب شيئاً سواء كان غلواً أو لم يك». **الفتاوى**، ج 3، ص 561.

(4) قال الشيخ التبريزي وقد سئل عن الصلاة خلفهم: «إذا ترتب على الصلاة خلفهم الترويج ولو تدريجاً فلا يجوز». **صراط النجاة**، ج 5، ص 269 و270.

(5) فإنّ عمدة ما يوجب التكفير مما ثبت نسبته إليهم هو إنكار المعاد الجسماني، بناءً على القول بكون المعاد أصلاً من الأصول، والظاهر أنّه مع الإيمان بالمعاد ولو في الجسد المثالي، فلا يكون إنكار المعاد بالجسد العنصري المادي سوى إنكار لضروري من الضروريات، وإنكار الضروري ليس عنواناً موجباً للكفر، ما لم يرجع إلى إنكار الرسول (ص).

1 ـ البارقة الحيدريّة في نقض ما أبرمه الكشفية والرد على طريقة الشيخية، من تأليف: السيد حيدر بن إبراهيم بن محمد بن علي الحسني الحسيني الكاظمي المتوفى بها سنة 1265هـ[1].

2 ـ هدية النملة إلى رئيس الملة، من تأليف العالم الخطيب الشهير الميرزا محمد رضا الهمداني (1261 ـ 1318 هـ)[2].

3 ـ السيف القاطع في إبطال الركن الرابع، باللغة الفارسية.

4 ـ هداية الطالبين في أُصول الدين، باللغة الفارسية.

5 ـ ردّ الشيخية.

6 ـ الخلافية في ردّ الشيخية.

7 ـ السؤال والجواب، في ردّهم أيضاً، باللغة الفارسية. وهذه الكتب الخمسة كلها من تأليف الملاّ عبد الرزّاق بن علي رضا الحائري الأصفهاني الهمداني (1291 ـ 1383 هـ)[3].

8 ـ عمود النور في ردّ الفرق الثلاث الشيخية والبابية والصوفية، بالفارسية، وهو من تأليف: الميرزا علي أكبر بن محسن بن عبد اللَّه الأردبيلي (1269 ـ 1346 هـ)[4].

9 ـ حياة الإيمان في الردّ على الفرقة الشيخية، من تأليف: الشيخ نظام الدين مرتضى بن حسن بن مرتضى بن جواد العاملي الأصل، الرشتي (1277 ـ 1336 هـ)[5].

10 ـ بوار الغالين، للسيد محمد مهدي القزويني (1358 هـ)[6].

11 ـ هدى المنصفين إلى الحق المبين، فارسي في الرد على الشيخية وهو أيضاً للسيد القزويني[7].

12 ـ ومن الكتب القيّمة التي تناولت الشيخيّة بالدراسة الموضوعية كتاب «الشيخية ـ نشأتها وتطورها ومصادر دراستها»، للسيد محمد حسن آل طالقاني وهو مطبوع.

إلى غير ذلك من المصنفات التي كتبت في ردّهم وتفنيد آرائهم ومعتقداتهم[8]، وقد تطرقت إلى ذلك ـ أيضاً ـ كتب التراجم التي تحدثت عن بعض رموزهم، ومنها: كتاب قصص العلماء، وأعيان الشيعة، وغيرهما من المصنفات.

---

(1) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 3، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج 25، ص 216، **وأعيان الشيعة**، ج 7، ص 14، والغريب أنه تمت ترجمته في الأعيان مرة ثانية، راجع: **أعيان الشيعة** ج 9، ص 281.

(3) راجع: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 7، ص 239، وج 25، ص 181.

(4) المصدر نفسه، ج 15، ص 349، **وموسوعة طبقات الفقهاء**، ج 14، ص 463.

(5) المصدر نفسه، ج 7، ص 117، **وموسوعة طبقات الشيعة**، ج 14، ص 1016.

(6) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 3، ص 153.

(7) المصدر نفسه، ج 25، ص 203.

(8) راجع: المصدر نفسه، ج 1، ص 469.

رأي السيد الأمين في الشيخية

ولا بأس أن ننقل من الكتاب الأخير (أعيان الشيعة) نصاً للسيد الأمين يبدي فيه رأيه بالشيخية وعقائدها، يقول: «لا بدّ لنا قبل الخوض في أحواله (الشيخ الأحسائي) من الإشارة إلى طريقة الكشفيّة المعروفين أيضاً بالشيخيّة، لأنّه كان من أركان هذه الطريقة، بل هو مؤسسها وإليه ينسب متبعوها فيسمون بالشيخيّة، أي أتباع الشيخ أحمد المذكور، كما يسمون بالكشفيّة نسبه إلى الكشف والإلهام الذي يدعيه هو ويدعيه له أتباعه، وهي طريقة ظهرت في تلك الأعصار، ومبناها على التعميق في ظواهر الشريعة وادعاء الكشف، كما ادعاه جماعة من مشايخ الصوفية وهولوا وموهوا به وتكلّموا بكلمات مبهمة وشطحوا شطحات خارجة عما يعرفه الناس ويفهمونه، وهذا التعمّق في ظواهر الشريعة ما لم يستند إلى نص قطعي من صاحب الشرع وبرهان جلي قد يؤدي إلى محق الدين، لأنّ كل إنسان يفسّر الباطن بحسب شهوة نفسه ويجعل ذلك حجة على غيره ويقول هذا من الباطن الذي لا تفهمه».

وأضاف السيد الأمين قائلاً: «ويُنسب إلى الكشفيّة أمورٌ إذا صحت فهي غلو، بل ربما ينسب إليهم ما يوجب الخروج عن الدين، وقد كتب في عقائدهم الآقا رضا الهمذاني الواعظ المعاصر رسالة سماها «هدية النملة إلى رئيس الملة» أهداها للإمام الميرزا السيد محمد حسن الشيرازي نزيل سامراء بيّن فيها خروج جملة من معتقداتهم عن جادة الصواب وهي مطبوعة في الهند رأيتها وقرأتها واللّه العالم بأسرار عباده. واتبع هذه الطريقة بعد ظهورها جماعة من أهل الحائر وبلد المسبب وشفاثا والبصرة وناحية الحلة والقطيف والبحرين وبلاد العجم وغيرها وكثير منهم من العوام الذين لا يعرفون معنى الكشفية وغاية ما عندهم أن يقولوا نحن كشفية مع التزامهم بإقامة فروض الإسلام وسننه وترك محرماته تولانا اللّه وإياهم بعفوه وغفرانه. ومهما يكن من الأمر فإنّ لصاحب الترجمة وأمثاله من الكشفيّة شطحات وعبارات معميات من خرافات وأمور تلحق بالسخافات تشبه شطحات بعض الصوفية، منها: ما رأيته صدفة في شرحه للزيارة الجامعة المطبوع وجدته في بيت من بيوت كربلاء في بعض أسفاري للزيارة وفيه: في أنّ كل شيء يبكي على الحسين عليه السلام ما لا أحب نقله، ومنها: ما رأيته في رسالة له صغيرة مخطوطة ذهب عني اسمها وقد سأله سائل عن الدليل على وجود المهدي عليه السلام ليجيب به من اعترض عليه فيه فأجابه بعبارات لا تفهم تشبه هذه العبارة: إذا التقى كاف الكينونة مع باء البينونة مع كثير من أمثال هذا التعبير ظهر ما سألت عنه، ثم قال له: ابعث بهذا الجواب إلى المعترض فإنْ فهمه فقد أخزاه اللّه وإن لم يفهمه فقد أخزاه اللّه. فقلت لما رأيت ذلك: إنْ كان بعث إليه بهذا الجواب، فلا شك أنّه لم يفهمه وقد أخزاه اللّه، وفي الناس من يدافع ويحامي عن أمثال هذه الشطحات والعبارات المعميّات، ويقول لا بد أن يكون لهم فيها مقصد صحيح ولا يجب إذا لم نفهم المراد منها أن نقدح فيها، وهو قول من لا يعقل ولا يفهم أو لا يحب أن يعقل ويفهم..»[1].

---

(1) **أعيان الشيعة**، ج 2، ص 590.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الصحيفة السجادية.

3 ـ الآشتياني، محمد حسن (ت: 1319هـ)، بحر الفوائد في شرح الفرائد.

4 ـ آغا بزرك، الشيخ محمد محسن الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م.

5 ـ آل راضي، الشيخ محمد طاهر، (ت 1400هـ)، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الطبعة الأولى، أسرة آل الشيخ راضي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ.

6 ـ الآملي، الشيخ محمد تقي (ت: 1391هـ)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، 1377هـ.

7 ـ الآملي، الشيخ محمد تقي، كتاب المكاسب والبيع تقرير بحث المحقق النائيني (ت: 1355هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

8 ـ ابن أبي الأحسائي، (توفي حدود سنة880هـ)، عوالي اللآلي، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية اللّه المرعشي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1403هـ ـ 1983م.

9 ـ ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.

10 ـ ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: 235هـ)، المصنف، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1989م.

11 ـ ابن الأثير (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت:360هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1386هـ ـ 1966م.

12 ـ ابن الأثير، المبارك بن محمد المعروف بـ«ابن الأثير» (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، إسماعيليان ـ بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، إيران، الطبعة العاشرة، 1364هـ.

13 ـ ابن بابويه، منتجب الدين (ت: 585هـ)، فهرست منتجب الدين، تحقيق: سيد جلال الدين محدث الأرموي، الناشر: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، قم، 1366ش.

14 ـ ابن البراج، القاضي عبد العزيز (ت: 481 هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، 1406هـ.

15 ـ ابن الجوزي، الإمام أبي الفرج عبد الرحمن (ت: 597ه)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1997م.

16 ـ ابن الجوزي، نفسه، الموضوعات، (ت:597هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1386هـ/ 1966م.

17 ـ ابن جبر (من أعلام القرن السابع الهجري)، نهج الإيمان، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مجتمع إمام هادي عليه السلام ـ مشهد، الطبعة الأولى، 1418هـ.

18 ـ ابن حبان (ت 354هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م.

19 ـ ابن حبان، نفسه، (ت: 354هـ)، المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

20 ـ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

21 ـ ابن حجر، نفسه، (ت: 852هـ)، القول المسدد في مسند أحمد، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1404هـ/ 1984م.

22 ـ ابن حزم، الإمام أبي محمد علي بن أحمد (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1317هـ.

23 ـ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، المحلى، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر.

24 ـ ابن حنبل، الإمام أحمد، (ت: 241هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.

25 ـ ابن سينا، الشيخ الرئيس حسين بن عبد اللّه (ت: 428هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى الزارعي، الطبعة الثانية، مؤسسة بوستان كتاب، 1429ق. 1387ش.

26 ـ ابن شهرآشوب (ت: 588هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، مكتبة البو ذر جمهري (المصطفوي) طهران، 1328هـ.

27 ـ ابن شهرآشوب (ت: 588هـ)، مناقب أبي طالب: مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1376هـ/ 1956م.

28 ـ ابن شهرآشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: 588هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم ـ إيران.

29 ـ ابن شهرآشوب، نفسه، معالم العلماء، قم، لا.ت.

30 ـ ابن طاووس (664هـ)، كشف المحجة لثمرة المهجة السيد الناشر: المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1370هـ/ 1950م.

31 ـ ابن طاووس (ت: 664هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1414هـ.

32 ـ ابن طاووس (ت: 664هـ)، فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات، تحقيق: حامد الخفاف، الناشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

33 ـ ابن طاووس، السيد (ت: 664هـ)، فلاح السائل.

34 ـ ابن طاووس، رضي الدين علي (ت: 664 هـ)، سعد السعود، منشورات الرضي، قم، 1363هـ.

35 ـ ابن عابدين (ت: 1252هـ)، حاشية رد المحتار، تحقيق وإشراف: مكتب البحوث والدراسات، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، 1415هـ/ 1995م.

36 ـ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت: 463هـ)، التمهيد، مصطفى بن أحمد العلوي ـ محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

37 ـ ابن عبد البر، نفسه، جامع بيان العلم وفضله (ت: 463هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398هـ.

38 ـ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت: 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ.

39 ـ ابن عربي (ت: 638هـ)، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

40 ـ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت، 1995م.

41 ـ ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، ترتيب معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مركز دراسات الحوزة والجامعة، قم، الطبعة الأولى، 1387هـ.

42 ـ ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت: 276هـ)، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

43ـ ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت: 368هـ)، كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

44ـ ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1988م.

45ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

46ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.

47ـ ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت:151هـ) السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر سنة 1383هـ.

48ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ/ 1990م.

49ـ أبو رية، محمود (ت: 1385هـ)، أضواء على السُّنة المحمدية، نشر البطحاء، الطبعة الخامسة.

50ـ الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت:693هـ)، كشف الغمة في معرفة الأئمّة، مكتبة بني هاشم، تبريز ـ إيران، 1381هـ.

51ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1402 ـ 1416هـ.

52ـ الأسيوطي، محمد بن أحمد المنهاجي (القرن التاسع الهجري)، جواهر العقود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

53ـ الأصبهاني، ميرزا عبد اللّه أفندي (ت: 1130هـ)، (من أعلام القرن الثاني عشر) رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية اللّه المرعشي، قم ـ إيران، ط1، لا.ت. هذا المصدر مكتوب هكذا في الكتاب (الغو..) (الكتاب الذي بيدي موجود مطبعة الخيام 1401هـ قم ـ إيران)

54ـ الأصبهاني، نفسه، تعليقة أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1410هـ.

55ـ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

56 ـ الأصفهاني، الراغب (الحسين بن محمد)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم، الطبعة الثالثة، 1424هـ.

57 ـ الألباني، محمد ناصر (معاصر)، تمام المنة، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ السعودية، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الثانية، 1409هـ.

58 ـ الأمين، السيد محسن (1282 ـ 1371)، رحلات السيد محسن الأمين، دار الغدير، بيروت ـ لبنان.

59 ـ الأمين، نفسه، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات ـ بيروت، 1983م.

60 ـ الأمين، نفسه، رسالة التنزيه، رسائل الشعائر الحسينية والرسائل المؤيدة والمعارضة لها، تأليف مجموعة من العلماء، جمعها وحقّقها وعلق عليها: الشيخ محمد الحسون، مؤسسة الرافد للمطبوعات، بغداد، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.

61 ـ الأمين، نفسه، معادن الجواهر ونزهة الخواطر، دار الزهراء، بيروت، 1403هـ/ 1983م.

62 ـ الأمين، حسن الأمين، (ت 2002 م) مستدركات أعيان الشيعة 1409، ط 1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان 1989م.

63 ـ الأميني، الشيخ عبد الحسين (ت: 1392هـ)، الغدير في الكتاب والسنة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1397هـ/ 197م.

64 ـ الأنصاري (ت: 1281هـ)، كتاب الصلاة، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.

65 ـ الأنصاري، مرتضى بن محمد الدزفولي، فرائد الأصول، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1420هـ.

66 ـ الإيجي (ت: 756هـ)، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.

67 ـ البابلي، أبو الفضل حافظيان (معاصر)، رسائل في دراية الحديث، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر الطبعة الأولى، 1425هـ/ 1383ش.

68 ـ البجنوردي، السيد محمد حسن (ت: 1396هـ)، القواعد الفقهية، تحقيق: محمد حسن الدرايتي ـ مهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، 1419هـ.

69 ـ بحر العلوم، السيد محمد بحر العلوم (ت: 1326هـ)، بلغة الفقيه، تحقيق: السيد محمد تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق ـ طهران، الطبعة الرابعة، 1362 ش/ 1403هـ/ 1984م.

70 ـ البحراني، ابن ميثم (ت: 679هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق، عني بتصحيحه عدة من الأفاضل وقوبل بعدة نسخ موثوق بها، الناشر: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي ـ الحوزة العلمية ـ قم ـ ايران، الطبعة الأولى، 1362ش.

71 ـ البحراني، السيد هاشم، مدينة المعاجز أو معاجز آل البيت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت، 1411هـ/ 1991م.

72 ـ البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: 1216هـ)، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق: محسن آل عصفور، قم ـ إيران.

73 ـ البحراني، ميثم بن علي بن ميثم (ت: 679هـ)، شرح نهج البلاغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، 449هـ.

74 ـ البحراني، نفسه، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر: شركة المصطفى (ص) لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.

75 ـ البحراني، يوسف بن أحمد الدرازي (ت: 1186هـ)، لؤلؤة البحرين (في الإجازات وتراجم الرجال)، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

76 ـ البحراني، نفسه، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ت.

77 ـ البخاري (ت: 256هـ)، التاريخ الصغير للطبري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ.

78 ـ البخاري الكلاباذي، الإمام محمد بن أبي بكر محمد بن إسحاق البخاري، التعرف لمذهب أهل التصوف، اعتنى به: محمد عبد اللطيف الطيب، مركز بحوث كلية الصفا بماليزيا، بيروت، الطبعة الأولى، 1434هـ.

79 ـ البخاري، (ت: 256هـ)، الأدب المفرد، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1986م.

80 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.

81 ـ البرسي، الحافظ رجب (ت: 813هـ)، مشارق أنوار اليقين، تحقيق: السيد علي عاشور، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 1419هـ/ 1999م.

82 ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران.

83ـ البروجردي، السيد حسين (ت: 1340هـ)، تفسير الصراط المستقيم، تحقيق: غلام رضا مولانا البروجردي، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم ـ ايران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

84ـ البروجردي، السيد حسين الطبطبائي (ت: 1383هـ)، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، 1399هـ.

85ـ البروجردي، الشيخ مرتضى، شرح العروة الوثقى، (موسوعة السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 2005م.

86ـ البغدادي، ابن النجار (ت: 643هـ)، ذيل تاريخ بغداد، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، تحقيق: مصطفى عبد القادر يحيى، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.

87ـ البغدادي، الإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن الجوزي (ت: 597هـ)، تلبيس إبليس، ضبط: الدكتور محمد الصبّاح، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

88ـ البغدادي، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (355 ـ 436هـ)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، قم، 1431هـ.

89ـ البغدادي، الشيخ الامام شهاب الدين أبي عبد اللّه ياقوت بن عبد اللّه الحموي الرومي (ت: 626هـ)، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1399 هـ/ 1979م.

90ـ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت: 429هـ)، الفَرق بين الفِرق، تحقيق: اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان ـ دار الفتوى، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

91ـ البلاذي، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: 279هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، 1956م.

92ـ البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: 1352هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا ـ لبنان، 1933م.

93ـ البلاغي، نفسه، الرحلة المدرسية والمدرسة السَّيّارة في نهج الهدى، تقديم: السيد محمد حسين فضل اللّه، دار المرتضى، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1998م.

94ـ البهائي، الشيخ محمد بن الحسين العاملي، (ت: 1031هـ)، الحبل المتين، منشورات مكتبة بصيرتي، قم ـ إيران، طبعة حجرية.

95- البهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد (1301هـ)، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، (ت: 1031هـ)، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية.

96- البهائي، نفسه، الأربعون حديثاً، مؤسسة النشر الإسلامي، قم إيران، الطبعة الثانية، 1422 هـ.

97- البهبهاني، محمد باقر الوحيد (ت: 1205هـ)، الفوائد الرجالية. (فقط هذه المعلومات موجودة).

98- البهبهاني، نفسه، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني قم إيران، الطبعة الأولى، 1424هـ.

99- البهبهاني، نفسه، تعليقة على منهج المقال. (فقط هذه المعلومات موجودة).

100- البهسودي، السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لبحوث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي في علم الأصول، مكتبة الداوري، قم - إيران، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

101- البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى،، 1418هـ 1997م.

102- البيضاوي (ت: 682هـ)، تفسير البيضاوي الناشر: دار الفكر، بيروت.

103- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر - بيروت.

104- پور الشهرضائي، محمد علي الإسماعيل من تقريرات بحث ميرزا هاشم الآملي (ت: 1412هـ)، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، تحقيق: تقريرات بحث ميرزا هاشم الآملي النجفي (محمد علي الإسماعيل پور الشهرضائي)، قم، 1395هـ.

105- پور قمشهاى، محمد علي إسماعيل، المعالم المأثورة المؤلف: تقريراً لبحث ميرزا هاشم الآملي (ت: 1412هـ)، الناشر: المؤلف: محمد علي اسماعيل پور قمشهاى (قمي)، قم، الطبعة الأولى، 1406هـ.

106- التبريزي، جواد (ت: 1427هـ)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثاينة، قم - إيران، 1411هـ.

107- التبريزي، محمد صالح (معاصر)، بحوث في مباني علم الرجال، محاضرات السيد محمد السند لمحمد صالح التبريزي، الناشر: مدين - قم، الطبعة الأولى، 1426هـ.

108- تبريزي، ميرزا موسى (ت: 1307هـ)،أوثق الوسائل في شرح الرسائل، الناشر: محمد علي التبريزي الغروي، 1397هـ.

109 ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

110 ـ التستري، الشيخ محمد تقي (ت: 1415هـ)، الأخبار الدخيلة، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، 1401هـ. ق.

111 ـ التستري، نفسه، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1430 هـ.

112 ـ التستري، نفسه، النجعة في شرح اللمعة، كتاب فروشي صدوق، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1406هـ.

113 ـ تقرير أبحاث السيد محمد رضا الموسوي الگلپايگاني (ت: 1414هـ)/ تقريرات الحدود والتعزيرات، لدروس السيد الكلبيكاني، نسخة مخطوطة (حجرية)

114 ـ تقرير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، نهاية الأصول، الوفاة: 1383الطبعة: الأولى، قم، 1415هـ.

115 ـ التكابني، الميرزا محمد بن سليمان، قصص العلماء ورسالة سبيل النجاة، منشورات ذوي القربى، قم، الطبعة الثانية، 1429هـ.

116 ـ التوحيدي، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي رحمه اللّه، إسماعيليان، قم ـ 1996م/ 1417هـ.

117 ـ الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت: 283هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.

118 ـ الجرجاني، القاضي (ت: 816هـ)، شرح المواقف، تحقيق: علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، 1325هـ/ 1907م.

119 ـ الجزيني، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

120 ـ الجلالي، السيد محمد تقي الحسيني (1402هـ)، فقه العترة في زكاة الفطرة، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1406هـ.

121 ـ الجلالي، محمد حسين الحسيني (معاصر)، فهرس التراث، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، الناشر: دليل ما، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 1380ش.

122 ـ الجواهري، الشيخ حسن (معاصر) دعوة إلى الإصلاح الديني والثقافي، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام الطبعة الأولى، 1427هـ.

123ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح أو تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1407هـ.

124ـ الحائري، الشيخ علي اليزدي الحائري (ت: 1333هـ)، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب، تحقيق: السيد علي عاشور.

125ـ الحائري، السيد كاظم (معاصر)، مباحث الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إيران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

126ـ الحائري، السيد كاظم الحسيني، الإمامة وقيادة المجتمع، مكتب آية اللّه السيد كاظم الحائري، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1995م.

127ـ الحائري، محمد بن إسماعيل المازندراني (ت: 1216هـ)، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1416هـ.)

128ـ الحر العاملي ، محمد بن الحسن الحر (ت: 1104هـ)، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة تحقيق: مشتاق المظفر، الناشر: دليل ما، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 1380ش.

129ـ الحر العاملي، نفسه، أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى.

130ـ الحر العاملي، نفسه، الجواهر السنية، مكتبة المفيد، قم ـ إيران، 1384هـ/ 1964م.

131ـ الحر العاملي، نفسه إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، تعليق: أبو طالب التجليل التبريزي، قم، تاريخ المقدمة: 1378هـ.

132ـ الحر العاملي، نفسه، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصاراً بـ «وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

133ـ الحر العاملي، نفسه، الفوائد الطوسية، تعليق وتصحيح: السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، 1403هـ.

134ـ الحر العاملي، نفسه، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

135ـ الحر العاملي، نفسه، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

136 ـ الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تحقيق، علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 2، 1404هـ.

137 ـ الحسكاني، الحاكم (القرن الخامس)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران/ مجمع إحياء الثقافة الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1990م.

138 ـ الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة (1266هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2018م.

139 ـ الحسني، السيد هاشم معروف، الموضوعات في الآثار والأخبار، تحقيق: أسامة الساعدي، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م. مكتوب في هامش الكتاب طبعة جديدة.

140 ـ الحسني، السيد هاشم معروف، بين التصوف والتشيع، دار القلم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1979م.

141 ـ الحسيني العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

142 ـ الحسيني، جلال الدين (معاصر)، فيض الإله في ترجمة القاضي نور اللّه، إيران، شركت سهامي طبع كتاب، 1367هـ.

143 ـ الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.

144 ـ الحكيم، نفسه، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، 1410هـ/ 1990م.

145 ـ الحكيم، السيد محمد سعيد (معاصر)، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1994م.

146 ـ الحكيم، السيد محمد سعيد (معاصر)، مصباح المنهاج (الطهارة)، الناشر: مكتب سماحة آية اللّه العظمى السيد الحكيم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1996م.

147 ـ الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: 585هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

148 ـ الحلي، ابن إدريس (ت: 598هـ)، مستطرفات السرائر «باب النوادر» (موسوعة إبن إدريس الحلي)،: تحقيق وتقديم السيد محمد مهدي الموسوي الخرسان، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.

149 ـ الحلي، ابن داود (ت: 740هـ)، رجال ابن داود، تحقق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الناشر: منشورات مطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1392هـ/ 1972م.

150 ـ الحلي، أحمد بن فهد (ت: 841هـ)، عدة الداعي ونجاح الساعي، تحقيق: أحمد الموحدي القمي، مكتبة وجداني، قم ـ إيران.

151 ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة، (ت: 1426هـ)، أجوبة المسائل المهنائية، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، 1401هـ.

152 ـ الحلي، نفسه، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، 1417هـ.

153 ـ الحلي، الشيخ حسن بن سليمان (من أوائل علماء القرن التاسع الهجري)، مختصر بصائر الدرجات، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، انتشارات الرسول المصطفى (ص) ـ قم، الطبعة الأولى، 1370هـ/ 1950م.

154 ـ الحلي، العلامة (726هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: آية اللّه حسن زاده الآملي، الناشر: مؤسسة نشر الإسلامي ـ قم، الطبعة السابعة، 1417هـ.

155 ـ الحلي، العلامة (ت: 726هـ)، إيضاح الاشتباه، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1411هـ.

156 ـ الحلي، العلامة، مناهج اليقين في أصول الدين، مجمع البحوث العلمية، الطبعة الثانية، مشهد، 1430هـ.

157 ـ الحلي، الفقيه الكبير جمال الدين الفاضل المقداد بن عبد اللّه السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، 1405هـ.

158 ـ الحلي، المحقق (ت: 676هـ)، معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1403هـ.

159 ـ الحلي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: 676هـ)، شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

160 ـ الحلي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: 598هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

161 ـ الحلي، نفسه، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

162 ـ الحلي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

163 ـ الحلي، نفسه، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

164 ـ الحلي، نفسه، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين اللّه الحسني الأرموي، دار الهجرة، قم ـ إيران، 1421هـ.

165 ـ الحميري، عبد اللّه بن جعفر (القرن الثالث الهجري) قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.

166 ـ الحنبلي، عبد الرحمن بن الجوزي (ت:597هـ)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف، الناشر: دار الإمام النووي، عمان ـ الأردن، الطبعة الثالثة، 1413هـ/ 1992م.

167 ـ الخالصي، الشيخ محمد (1888 ـ 1963)، علماء الشيعة والصراع مع البدع والخرافات الدخيلة في الدين، تحقيق وترجمة: الشيخ هادي الخالصي، الطبعة العربية الأولى، 1418هـ/ 1998م.

168 ـ الخراساني، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي (ت: 1355هـ)، فوائد الأصول، تحقيق: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، 1404هـ.

169 ـ الخراساني، محمد تقي النقوي القايني (معاصر)، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة ـ الناشر: مدرسه چهل ستون ومكتبتها العامة، طهران.

170 ـ الخشن، الشيخ حسين أحمد، عاشوراء ـ قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، دار الملاك، الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م.

171 ـ الخشن، نفسه، أبعاد الشخصية النبوية، دار الانتشار العربي، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2020م.

172 ـ الخشن، نفسه، المرأة في النص الديني ـ قراءة نقدية في روايات ذم المرأة، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2017م.

173ـ الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردة نموذجاً، دار الانتشار، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2015م.

174ـ الخشن، نفسه، حاكمية القرآن، دار روافد، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2020م.

175ـ الخشن، نفسه، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2019م.

176ـ الخشن، نفسه، مفاهيم ومعتقدات، دار الانتشار، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2014م.

177ـ الخشن، نفسه، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1436هـ/ 2015م.

178ـ الخشن، نفسه، الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 1979م.

179ـ الخشن، نفسه، الحسين مصلحاً ثائراً، منارات، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2017م.

180ـ الخشن، نفسه، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

181ـ الخشن، نفسه، تحت المجهر ـ قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات ـ المركز الإسلامي الثقافي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1434هـ/ 2013م.

182ـ الخشن، نفسه، ظواهر ليست من الدين، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، 2011م.

183ـ الخشن، نفسه، فقه الشعائر والطقوس، منارات، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2018م.

184ـ الخشن، نفسه، وهل الدين إلا الحب، منارات، ط 1، بيروت ـ لبنان، 2017م.

185ـ الخصيبي، أبي عبد اللّه الحسين بن حمدان (ت: 334هـ)، الهداية الكبرى، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1411ه/ 1991م.

186ـ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، (ت 463هـ)، تاريخ بغداد تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان 1417 ـ 1997 م

187ـ خلافت وولايت: مجلة حسينية الإرشاد، سنة 1390 ه نقلاً عن مجلة «مكتب تشيع»، العدد 2/ 172 ـ 180، بقلم الأستاذ العلامة الطباطبائي.

188ـ الخلخالي، موسوعة الإمام الخوئي (شرح المناسك ـ الحج)، تقريراً لبحث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.

189 ـ خليفة، حاجي خليفة (1067 هـ)، كشف الظنون، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقايا، رفعت بيلگه الكليسي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

190 ـ الخليلي، الشيخ أحمد بن حمد، الفتاوى، اعداد ومراجعة: قسم الفتوى بمكتب الإفتاء وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1434هـ: 2013.

191 ـ الخميني، (روح اللّه الموسوي) (ت: 1410هـ)، كتاب الطهارة، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 1385ش.

192 ـ الخميني، نفسه، أنوار الهداية، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413ه/ 1372ه.ش.

193 ـ الخميني، نفسه، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، الطبعة الأولى، بهار 1379 ـ صفر 1421هـ.

194 ـ الخميني، نفسه، حديث الطلب والإرادة، تحقيق: شرح الشيخ محمد المحمدي الجيلاني، الناشر: مؤسسة العروج، الطبعة الأولى، 1421هـ.

195 ـ الخميني، نفسه، المكاسب المحرمة، تحقيق: الشيخ مجتبى العاقي، طبعة اسماعيليان، قم، 1410هـ.

196 ـ الخميني، نفسه، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مقدمة: استاذ سيد جلال الدين آشتياني، ناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، الطبعة الثانية، 1373.

197 ـ الخوانساري، العلامة الميرزا محمّد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، طهران، 1390هـ.

198 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، والبتبريزي الشيخ جواد (ت: 1413هـ)، صراط النجاة (استفتاءات)، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

199 ـ الخوئي، نفسه، من تقريراته كتاب الصلاة، الطبعة الثالثة، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، 1410هـ.

200 ـ الخوئي، الميرزا حبيب اللّه (ت: 1324هـ)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، ناشر: بنياد فرهنكي إمام المهدي، طهران ـ إيران، الطبعة الرابعة.

201 ـ الخوئي، نفسه، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.

202 ـ الخوئي، نفسه، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، قم ـ إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410هـ.

203ـ الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت 1099هـ)، مشارق الشموس، طبعة حجرية، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم ـ إيران، طبعية حجريّة، لا.ت.

204ـ الدارمي، عبد اللّه بن بهرام (ت: 255هـ)، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.

205ـ الداماد، محمد باقر الحسيني الاسترابادي (ت: 1041هـ)، الرواشح السماوية، تحقيق: غلام حسين قيصريه ها، نعمة اللّه الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 1380ش.

206ـ الدربندي، الشيخ آغا بن عابد الشيرواني الحائري المعروف بـ «الفاضل الدربندي» (1285هـ)، إكسير العبادات في أسرار الشهادات، تحقيق: محمّد جمعة آبادي ـ الأستاذ عباس ملا عطية الجمري، الناشر: ذوي القربى، قم ـ إيران، 1431هـ.ق.

207ـ الدميري، كمال الدين (ت: 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1424هـ.

208ـ الدويش، أحمد بن عبد الرزاق (معاصر)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، دار المؤيد، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

209ـ الذهبي، الإمام أبو عبد اللّه شمس الدين (ت: 748هـ)، تذكرة الحفاظ، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

210ـ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة التاسعة، 1413هـ/ 1993م.

211ـ الذهبي، نفسه، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.

212ـ الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

213ـ الرازي، أبو حاتم (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1371هـ/ 1952م.

214ـ الرازي، أحمد بن محمد مسكويه (ت: 421هـ)، تجارب الأمم، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، طهران، 1422هـ. ق.

215ـ الرازي، الشيخ محمد تقي (ت: 1248هـ)، هداية المسترشدين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

216ـ الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي (ت: 606 هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، لا.ت.

217ـ الراوندي، قطب الدين، الخرائج والجرائح، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي ـ قم، الطبعة الأولى، 1409هـ.

218ـ الرضي، السيد أبو الحسن محمد بن حسين (ت: 1406هجري)، ديوان الشريف الرضي، منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، 1406هجري.

219ـ الروحاني، السيد محمد صادق (معاصر)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب ـ قم، الطبعة الثالثة، 1412هـ

220ـ الريشهري، الشيخ محمد (معاصر)، القيادة في الإسلام، تحقيق وتعريب: علي الأسدي، الناشر: مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم ـ ايران، الطبعة الأولى.

221ـ الريشهري، نفسه، أهل البيت في الكتاب والسنة، تحقيق ونشر: دار الحديث، الطبعة الثانية، 1375ش.

222ـ الريشهري، نفسه، موسوعة العقائد الإسلامية، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 1383.ش.

223ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ.

224ـ الزمخشري، أبي القاسم محمود بن عمر (ت: 538هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.

225ـ زنجاني، فقيه محقق حضرت آية اللّه حاج سيد موسى شبيري، جرعة اى ازدريا ـ مقالات ومباحث شخصيت شناسى وكتاب شناسى، مؤسسة كتاب شناسى شيعه ـ مؤسسة تراث الشيعة، قم، 1394هـ.ش.

226ـ الزيعلي (ت: 762هـ)، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد اللّه بن عبد الرحمن السعد الناشر: دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، 1414هـ.

227ـ زين الدين، الشيخ محمد أمين (ت: 1419هـ)، كلمة التقوى، الطبعة الثالثة، 1413هـ.

228ـ السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 1381ش.

229ـ السبحاني، نفسه، كليات في علم الرجال، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

230ـ السبحاني، نفسه، رسائل ومقالات، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، الطبعة الأولى،1419هـ.

231ـ السبزواري، حاج ملا هادي (ت: 1289هـ)، شرح الأسماء الحسنى، الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي، قم ـ ايران.

232ـ السبزواري، محمد باقر (ت: 1090هـ)، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، طبعة حجرية، لا.ت.

233ـ السخاوي، شمس الدين (ت: 902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، الناشر: دار الجيل ـ بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ/ 1992م.

234ـ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (902هـ)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق، سفيان بن فؤاد با سويدان، دار الميمنة للنشر والتوزيع، سوريا ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1439 هـ.

235ـ السمرقندي، أبو الليث (ت: 383هـ)، تفسير السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

236ـ السمعاني (ت: 489هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، السعودية ـ الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

237ـ السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المتوفى سنة 562 هـ، الأنساب، تحقيق: عبد اللّه عمر البارودي، الطبعة الأولى، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، 1408 ـ 1988 م

238ـ السيد جعفر الحلي، سحر بابل وسجع البلابل، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، امير ـ قم.

239ـ السيد شرف الدين (ت: 1377هـ)، أبو هريرة، الناشر: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر ـ قم.

240ـ السيستاني، استفتاءات، مكتبة آل البيت الالكترونية.

241ـ السيستاني، السيد علي الحسيني، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية اللّه العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

242ـ الشاخوري، الشيخ جعفر (تقريراً لأبحاث السيد محمد حسين فضل اللّه)، كتاب النكاح، دار الملاك للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، حارة حريك ـ لبنان، 1996م.

243ـ الشاهرودي، آية اللّه السيد محمود الهاشمي (معاصر)، بحوث في علم الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة، قم ـ إيران، 1426هـ.

244ـ الشاهرودي، دراسات في علم الأصول ـ تقرير بحث السيد الخوئي لسيد الشاهرودي، الوفاة: 1413، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998م.

245ـ الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1377هـ/ 1958م.

246ـ الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب القاهري (ت: 977هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

247ـ الشرنوبي، عبد المجيد (1348هـ)، شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري، دار ابن كثير دمشق ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 2002م.

248ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، نهج البلاغة، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

249ـ الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن (ت: 643هـ)، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1995م.

250ـ الشهرستاني، (ت: 548هـ)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

251ـ الشهيد الثاني (ت: 965هـ)، الرعاية في علم الدراية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الناشر: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1408هـ.

252ـ الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ)، مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

253ـ الشهيد الثاني، نفسه، الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية، تحقيق ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1420هـ.

254ـ الشيبي، الدكتور مصطفى كامل، الصلة بين التصوف والتشيع ـ العناصر الشيعية في التصوف، منشورات الجمل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2011م.

255ـ الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني قدس سره (المتوفى سنة 1030هـ)، استقصاء

الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.

256ـ الشيرازي، السيد علي خان المدني (ت: 1120هـ)، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه السلام، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1415هـ.

257ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، بحوث فقهية مهمة، نسل جوان للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، 1422هـ.

258ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل.

259ـ الشيرازي، صدر الدين محمد الشيرازي (ت:1050هـ)، المبدأ والمعاد، تحقيق: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة: الثالثة، 1422هـ/ 1380ش.

260ـ الشيرازي، صدر المتألهين صدر الدين محمد الشيرازي، (ت: 1050هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان، 1383هـ.

261ـ الصادق، المنسوب للإمام الصادق عليه السلام (ت: 148هـ)، مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1400هـ/ 1980م.

262ـ الصافي، الشيخ لطف اللّه، أنوار الولاية، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1419هـ ـ 1998م.

263ـ الصافي، الشيخ لطف اللّه، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، مركز نشر وتوزيع والآثار العلمية للشيخ الصافي، قم ـ إيران، ط3، 1430هـ، ج3 ص265.

264ـ الصدر السيد محمد باقر الصدر (ت: 1400هـ)، شرح العروة الوثقى، الطبعة الأولى، 1391 ـ 1971 م. مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف

265ـ الصدر، السيد حسن (1272 ـ 1354هـ)، تكملة أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، الطبعة الأولى، قم، 1406هـ.

266ـ الصدر، السيد حسن (ت: 1351هـ)، نهاية الدراية، تحقيق: ماجد الغرباوي، الناشر: نشر المشعر، قم.

267ـ الصدر، السيد محمد باقر المعروف بالشهيد الصدر، (ت: 1400هـ)، دروس في علم الأصول المعروف بـ الحلقات (الحلقة الثانية والثالثة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.

268ـ الصدر، نفسه، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطبعة الأولى، 1391هـ/ 1971م.

269ـ الصدر، السيد محمد محمد صادق (1999م)، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1993م/ 1413هـ.

270ـ الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، (ت 381هـ)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

271ـ الصدوق، نفسه، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ. 1993م.

272ـ الصدوق، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1917هـ.

273ـ الصدوق، نفسه، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1387هـ.ش.

274ـ الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، 1403هـ.

275ـ الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، الطبعة الثانية، منشورات الشريف الرضي، قم، 1368هـ. ش.

276ـ الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، العراق ـ النجف الأشرف، 1966م.

277ـ الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت لبنان، 1404هـ.

278ـ الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1405هـ.

279ـ الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1379هـ.

280ـ الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ (ت: 290هـ)، بصائر الدرجات، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، الناشر: منشورات الأعلمي ـ طهران، 1404هـ/ 1362ش.

281ـ الصفدي، (ت: 764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/ 2000م.

282ـ الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت:2011هـ)، المصنف، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

283ـ الطالقاني، السيد محمد حسن آل الطالقاني، الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها، الآمال للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.

284ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت: 1402هـ)، بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1418هـ.

285ـ الطباطبائي، نفسه، الرسائل التوحيدية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الثالثة، قم، 1425هـ.

286ـ الطبراني (ت: 360هـ)، الدعاء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، 1413هـ.

287ـ الطبراني، نفسه، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1415هـ.

288ـ الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

289ـ الطبرسي، أحمد بن علي (ت:560هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان ـ النجف، 1966م.

290ـ الطبرسي، الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجري)، مكارم الأخلاق، الناشر: منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، 1392هـ/ 1972م.

291ـ الطبرسي، العلامة حسين النوري الطبرسي المتوفى سنة 1330هـ، اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر، تعريب: الشيخ إبراهيم البدوي، دار البلاغة، الطبعة الأولى، 2003م/ 1423هـ.

292ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن السادس الهجري) (ت: 548 هـ)، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1418 هـ.

293ـ الطبرسي، نفسه، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ.

294ـ الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت: 1320هـ)، النجم الثاقب، تحقيق: تقديم وترجمة وتحقيق: السيد ياسين الموسوي، الناشر: أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1415هـ.

295ـ الطبرسي، نفسه، نفس الرحمن في فضائل سلمان، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة الآفاق، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1369ش.

296ـ الطبرسي، نفسه، جنة المأوى، (مدرج في ج 35 من كتاب بحار الأنوار).

297ـ الطبري، محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير (من أعلام القرن الخامس الهجري)، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

298ـ الطبري، محمد بن جرير (ت:310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1995م.

299ـ الطبري، نفسه، تاريخ الطبري، نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

300ـ الطبطبائي، السيد محمد الطباطبائي الكربلائي (ت: نحو 1229هـ)، مفاتيح الأصول، طبعة حجرية.

301ـ الطبطبائي، السيد محمد حسين (ت: 1402هـ)، نهاية الحكمة، تحقيق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشرة المنقحة، 1417هـ.

302ـ الطبطبائي، نفسه، الشيعة في الإسلام، ترجمة جعفر بهاء الدين.

303ـ الطبطبائي، نفسه، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق الشهيد مرتضى مطهري، تعريب السيد عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

304ـ الطبطبائي، نفسه، تفسير الميزان، منشورات جامعة المدرسين.

305ـ الطبطبائي، د. حسين المدرسي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.

306ـ طرابيشي، جورج، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 2011م.

307ـ طليع، أمين، التقمص، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى، 1980م.

308ـ الطهراني، السيد محمد الحسين الحسيني (ت: 1345هـ)، الروح المجرد، تعريب: عبد الرحيم المبارك، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، 1415هـ.

309ـ الطوسي محمد بن الحسن (ت: 460هـ)، الرسائل العشر، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

310ـ الطوسي، نفسه، الفهرست، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، 1417هـ.

311ـ الطوسي، نفسه، مصباح المتهجد، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، الناشر: مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت ـ لبنان

312ـ الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط1، 1414هـ.

313ـ الطوسي، نفسه، الاقتصاد، الناشر: منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران، 1400هـ.

314ـ الطوسي، نفسه، الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد اللّه الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

315ـ الطوسي، نفسه، اختيار معرفة الرجال للكشي، (رجال الكشي)، تعليق السيد الميرداماد الاسترابادي، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، 1404هـ.

316ـ الطوسي، نفسه، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.

317ـ الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.

318ـ الطوسي، نفسه، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة، الأولى، ذوالحجة 1417 هـ.

319ـ الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، 1365هـ.

320ـ الطوسي، نفسه، رجال الشيخ الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

321ـ العاملي، السيد جعفر مرتضى (معاصر)، مختصر مفيد، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 2002م.

322ـ العاملي، السيد محمد (ت: 1009هـ)، مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

323ـ العاملي، الشيخ علي الكوراني (معاصر)، جواهر التاريخ، الناشر: دار الهدى، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

324ـ العاملي، الشيخ مالك مصطفى وهبي، الولاية التكوينية، دراسة موضوعية بين النفي والإثبات، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

325ـ العاملي، الفقيه المحدث علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الجبعي، الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، الطبعة الأولى، قم، 1398هجري.

326ـ شرح غرر الفرائد/ شرح منظومة حكمت حاج تلا هادي سبزواري قسمت أمور عامة وجوبر عرض باهتمام مهدي محقق وتوشى هيكو ايزاوتسو، انتشارات مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، تهران، 1369

327ـ العاملي، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد (1014 ـ 1103هـ)، الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، الطبعة الأولى، قم، 1398هـ.

328ـ العاملي، والد البهائي العاملي (ت: 984هـ)، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، الناشر: مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1401هـ.

329ـ العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1408هـ.

330ـ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ) لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 1986م.

331ـ العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.

332ـ العسكري، الإمام أبي محمد الحسن بن علي، التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن ابن علي عليه السلام، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان.

333ـ العسكري، السيد مرتضى (معاصر)، عبد اللّه بن سبأ، : نشر توحيد، الطبعة: السادسة مصححة، 1413هـ/ 1992م.

334ـ علي ابن الإمام جعفر الصادق (ق 2)، مسائل علي بن جعفر، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، 1409هـ.

335ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

336ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

337ـ الغريفي، محيي الدين الموسوي (معاصر)، قواعد الحديث، الناشر: دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.

338ـ الغزالي، (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

339ـ الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، اعتنى به وراجعه: محمد علي القطب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا ـ بيروت، 1422هـ/ 2001م.

340ـ الغضائري، أحمد بن الحسين الواطي البغدادي (القرن الخامس)، رجال ابن الغضائري، تحقيق: السيد محمد رضا الجلالي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1422هـ.

341ـ الفاضل المقداد، جمال الدين مقداد بن عبد اللّه السيوري الحلي، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق: علي حاجي آبادي ـ عباس جلالي نيا، قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، طهران، 1414هـ/ 1994م.

342ـ الفتني (ت: 986هـ)، تذكرة الموضوعات.

343ـ الفخر الرازي، كتاب المحصل، تقديم وتحقيق: الدكتور حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991م.

344ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 175هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

345ـ فضل اللّه، السيد محمد حسين (ت: 2010 م)، من وحي القرآن، دار الملاك ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 2018م.

346ـ فضل اللّه، نفسه، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1431هـ/ 2010م.

347ـ فضل اللّه، نفسه، الندوة ـ سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، 1418هـ/ 1998م.

348ـ فضل اللّه، الميرزا فضل اللّه بن الميرزا نصر اللّه المعروف بـ «شيخ الإسلام الزنجاني (ت: 1373هـ)، تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها، تحقق: غُلام على غلام علي نور اليعقوبي، الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، 1428ق/ 1386ش.

349ـ الفضلي، الشيخ عبد الهادي الفضلي (معاصر)، أصول الحديث الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1421هـ.

350ـ الفياض، الشيخ (معاصر)، المباحث الأصولية، الناشر: مكتب آية اللّه العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الطبعة الأولى.

351ـ الفياض، محاضرات في أصول الفقه ـ تقرير بحث السيد الخوئي (ت: 1413هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1419هـ.

352ـ القاري، ملا علي (ت: 1014هـ)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى)، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الاسلامي ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ.

353ـ قبيسي، الشيخ محمد أديب، فقه الأطعمة والأشربة.د، تقريراً لدروس السيد محمد حسين فضل اللّه، دار الملاك، بيروت، حارة حريك، الطبعة الأولى، 2007م/ 1428هجري.

354ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

355ـ القلقشندي، أحمد بن علي (ت: 8821هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

356ـ القمي، الشيخ عباس (ت: 1359هـ)، مفاتيح الجنان، تحقيق وتعريب: السيد محمد رضا النوري النجفي، الناشر: مكتبة العزيزي ـ قم، الطبعة الثالثة، 1385ش/ 2006م.

357ـ القمي، الميرزا أبو القاسم، (ت:1231هـ)، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: عباس تبريزيان، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1375ش.

358ـ القمي، عباس (ت: 1359هـ)، الفوائد الرضوية في أحوال الجعفرية، طهران، 1367هـ.

359ـ القمي، علي بن إبراهيم القمي (329 هـ)، تفسير القمي، تصحيح: السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1404هـ.

360ـ القمي، علي بن محمد الخزاز (ت: 400هـ)، كفاية الأثر، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، انتشارات بيدار، قم ـ إيران، 1401هـ.

361ـ القمي، نفسه، منتهى الآمال في تواريخ النبيّ والآل، تعريب: السيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.

362ـ الكتاب المقدس (العهد القديم)، الناشر: دار الكتاب المقدس، 1980م.

363ـ الكاشاني، الشيخ حسن والإسكندراني الشيخ مجتبى، الغلو والفرق الباطنية ـ رواة المعارف بين الغلاة والمقصرة، تقريراًلأبحاث المحقق الشيخ محمد السند، مكتبة فدك، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1432هـ.ق/ 2011م.

364ـ الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض (ت: 1091هـ)، الأصول الأصيلة، الناشر: سازمان چاپ دانشگاه ـ ايران، 1390هـ.

365ـ الكاشاني، نفسه، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، الناشر: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم.

366ـ الكاشاني، نفسه، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين ﵇، أصفهان، 1406هـ.

367ـ الكاشاني، نفسه، تفسير الصافي، مؤسسة الهادي، قم ـ إيران، 1416هـ.

368ـ الكاشاني، الملا فتح اللّه (ت:988هـ)، زبدة التفاسير، تحقيق: مؤسسة المعارف، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم ـ ايران، الطبعة الأولى، 1423هـ.

369ـ الكاشاني، حبيب اللّه الشريف (1262 ـ 1340)، ذريعة الاستغناء في تحقيق مسألة الغناء، مركز إحياء آثار الملا حبيب اللّه الكاشاني، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

370ـ كاشف الغطاء، الشيخ علي (ت: 1253 هـ)، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1964م.

371ـ كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين (ت: 1373هـ)، الفردوس الأعلى، تحقيق: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، الناشر: مكتبة فيروز آدابي، قم، الطبعة الثالثة، 1402هـ/ 1982م.

372ـ كاشف الغطاء، محمد حسين (ت: 1373هـ)، أصل الشيعة وأصولها، طبع دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، 1410هـ.

373ـ الكاظمي، محمد أمين بن محمد علي (القرن الثاني عشر الهجري)، هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، 1405هـ.

374ـ الكتاني، الشيخ محمد جعفر (ت: 1345هـ)، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السلفية للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية.

375ـ الكراجكي، أبي الفتح محمد بن علي (ت:449هـ)، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1369هـ. ش.

376ـ الكفعمي، الشيخ إبراهيم (ت: 905هـ)، المصباح (جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م.

377ـ الكلباسي، أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم (ت: 1315هـ)، الرسائل الرجالية، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم ـ إيران، 1428هـ.

378ـ الكلبيكاني، الشيخ لطفي الصافي، مجموعة الرسائل.

379 ـ الكلبيكاني، كتاب الطهارة تقرير أبحاث السيد محمد رضا الموسوي الگلپايگاني، الناشر: دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه ـ قم ـ إيران.

380 ـ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، 1388هـ.

381 ـ الكناني، علي بن محمد (ت: 963هـ)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: السيد عبد اللّه بن الصديق الغماري ـ عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: مكتبة القاهرة ـ علي يوسف سليمان، مصر، الطبعة الأولى.

382 ـ الكنتوري، السيد إعجاز حسين (ت: 1286هـ)، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، الناشر: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي ـ قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1409هـ.

383 ـ الكوفي، علي بن أحمد المعروف بـأبي القاسم الكوفي، الاستغاثة في بدع الثلاثة، إدارة نشر واشاعت إحقاق الحق سركودها باكستان.

384 ـ الگلپايگاني (ت:1414هـ)، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، نتائج الأفكار، الناشر: دار القرآن الكريم ـ قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1413هـ.

385 ـ اللنكراني، الشيخ فاضل (ت: 1428هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النجاسات وأحكامها) الناشر: المؤلف، قم، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1368/ 01/ 20ش.

386 ـ المازندراني، المولى محمد صالح (ت: 1081هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.

387 ـ المازندراني، الشيخ محمد بن إسماعيل (ت: 1216هـ)، منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث ـ قم، الطبعة الأولى، 1416هـ.

388 ـ المامقاني، الشيخ عبد اللّه، مرآة الكمال لمن رام مصالح الأعمال، تحقيق: الشيخ محيي الدين المامقاني، نشر: الشيخ محمّد رضا المامقاني، الطبعة الثانية، 1413هـ.

389 ـ المباركفوري (ت: 1282هـ)، تحفة الأحوذي، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

390 ـ المجلسي، المولى محمد تقي (المجلسي الأول) (ت 1070هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، بنياد فرهنگى إسلامى، قم ـ إيران، ط1، 1413هـ.

391ـ المجلسي، نفسه، شرح الصحيفة السجادية، تحقيق علي الفاضلي، بجوهشكده باقر العلوم، إيران، ط 1 1388 هـ ش.

392ـ المجلسي، نفسه، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق: محمد أحمد الشيخ محمد صالح، شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ط 1، بيروت 2009م.

393ـ المجلسي، محمد باقر (ت: 1111هـ)، الوجيزة في علم الرجال،ترتيب: عبد اللّه السبزالي الحاج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

394ـ المجلسي، نفسه، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

395ـ المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1398ق/ 1356ش.

396ـ المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية اللّه المرعشي، قم ـ إيران، 1407هـ.

397ـ المحسني، السيد آصف، صراط الحق، ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، 1428هـ.

398ـ المحسني، نفسه، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة عزيزي، قم، الطبعة الأولى، 1381هـ. 1423هـ. ق.

399ـ المحقق الأصفهاني (1361هـ)، حاشية المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، الناشر: المحقق، الطبعة الأولى، 1418هـ.

400ـ المراغي، السيد مير عبد الفتاح الحسيني (ت: 1250هـ)، العناوين الفقهية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1429هـ. ق.

401ـ المرتضى، الإمام أحمد (ت: 840هـ)، شرح الأزهار، الناشر: مكتبة غمضان، صنعاء ـ اليمن.

402ـ المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى المعروف بالشريف المرتضى (ت: 436هـ)، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، 1405هـ.

403ـ المرتضى، نفسه، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، الطبعة الثانية، مؤسسة إسماعليان قم ـ إيران، 1410هـ.

404ـ المرتضى، نفسه، الأمالي، تصحيح وتعليق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، الناشر: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، 1403هـ. ق.

405 ـ المرعشي، النجفي، الإجازة الكبيرة، تحقيق: محمد السمامي، مكتبة المرعشي، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

406 ـ المروج، السيد جعفر الجزائري المروج (ـ: 1377هـ)، هدي الطالب إلى شرح المكاسب الناشر: انتشارات دار المجتبى عليه السلام، الطبعة الثانية، 1383ش.

407 ـ المزّي، يوسف (ت: 742 هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1406هـ/ 1985م.

408 ـ المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت: 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، وضع فهارسه الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1984هـ.

409 ـ المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق 12)، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد ـ إيران، الطبعة الأولى، 1991م.

410 ـ المصري، ابن نجيم المصري الحنفي (970هـ)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.

411 ـ المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت: 363هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

412 ـ مطهري، مرتضى (ت: 1400هـ)، يادداشتهاى استاد مطهرى (فارسي)، الناشر: انتشارات صدرا، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 1385ش.

413 ـ المطهري، نفسه، الولاء والولاية، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، 1407 هـ. وأما النص الفارسي فراجعه، في ولاءها وولايتها، انتشارات صدرا، الطبعة التاسعة والثلاثون، 1440هـ.

414 ـ مطهري، نفسه، النبوة، تعريب: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1420هـ.

415 ـ مطهري، متفكر شهيد مرتضى، ولاءها وولايتها، انتشارات صدرا، 1440هـ.ش.

416 ـ المظفر، الشيخ محمد حسين (ت: 1381هـ)، علم الإمام، الناشر: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ/ 1982م.

417 ـ المعلم، الشيخ علي صالح، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.

418 ـ مغنية، الشيخ محمد جواد (ت: 1400هـ)، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1978م.

419ـ مفاتيح الجنان، تعريب السيد محمد رضا النوري النجفي، الطبعة الثالثة، قم ـ إيران، 2006 م.

420ـ المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن نعمان أبي عبد اللّه العكبري البغدادي (ت: 413هـ)، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

421ـ المفيد، نفسه، الفصول المختارة، تحقيق: السيد نور الدين جعفريان الأصبهاني، الشيخ يعقوب الجعفري، الشيخ محسن الأحمدي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

422ـ المفيد، نفسه، الحكايات، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

423ـ المفيد، نفسه، النكت الإعتقادية، تحقيق: رضا المختاري، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

424ـ المفيد، نفسه، رسالة حول خبر مارية، تحقيق: الشيخ مهدي الصباحي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

425ـ المفيد، نفسه، أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجموع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، مشهد، إيران، 1435هـ.

426ـ المفيد، نفسه، الإرشاد في معرفة حجج اللّه على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

427ـ المفيد، نفسه، الجمل، مكتبة الداوري ـ قم ـ ايران، الطبعة الثانية.

428ـ المفيد، نفسه، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ ابراهيم الأنصاي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.

429ـ المفيد، نفسه، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1414هـ.

430ـ المفيد، نفسه، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.

431ـ مقاتل بن سليمان (ت: 150هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2003م.

432 ـ المنتظري، حسين علي (ت: 2009م)، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.

433 ـ مؤسسة در راه حق (معاصر)، المهدي المنتظر الإمام الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، الناشر: مؤسسة في طريق الحق.

434 ـ الموصلي، أبو يعلى الإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت: 307هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث.

435 ـ الميداني (ت: 518هـ)، مجمع الأمثال، الناشر: المعاونية الثقافية للآستانة الرضوية المقدسة، 1366ش.

436 ـ الميلاني، السيد محمد علي الحسيني، علم وجهاد، حياة آية اللّه السيد محمد هادي الشيرازي، مراجعة وإشراف السيد علي الحسيني الميلاني، الغدير للنشر والتوزيع، قم، الطبعة الأولى، 1427هـ.

437 ـ النائيني، آية اللّه، أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي1355، الناشر: مؤسسة مطبوعات ديني ـ قم، الطبعة الثانية، 1369ش.

438 ـ النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: 450هـ)، الفهرست المعروف برجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، جماعة المدرسين، ق، 1407هـ.

439 ـ النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت: 1245هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

440 ـ النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، السنن، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.

441 ـ النعماني، الشيخ محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بالنعماني (ت: 360هـ)، الغيبة، تحقيق: فارس حسن كريم، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، 1404هـ.

442 ـ نعمة، الشيخ عبد اللّه، الأدلة الجلية في شرح الفصول النصيرية، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت ة ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1986م.

443 ـ النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (ت: 1405هـ)، مستدركات علم الرجال، الطبعة الأولى، طهران، 1412هـ.

444 ـ النوبختي، الشيخ الحسن بن موسى (من أعلام القرن الثالث الهجري)، فرق الشيعة، منشورات دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1404هـ/ 1984م.

445ـ النوري، الميرزا حسين الطبرسي (ت: 1320هـ)، النوري، الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي،تحقيق: جعفر النبوي، مرصاد ـ مكتبة العزيزي، قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.

446ـ النوري، نفسه، النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجّة الغائب (عج)، ترجمة: السيّد ياسين الموسوي.

447ـ النوري، نفسه، خاتمة المستدرك، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ. خاتمة مستدرك الوسائل

448ـ النوري، نفسه، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1408هـ.

449ـ النووي (ت:676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

450ـ النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت: 676هـ)، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، لا.ت، لا.ط.

451ـ النووي، يحيى، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، لبنان، 1987م.

452ـ النويري (ت: 733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، الناشر: وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

453ـ النيسابوري، محمد بن عبد اللّه الحاكم (ت:405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان لا.ط.

454ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر ـ بيروت.

455ـ الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت:1137هـ)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

456ـ الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1988م.

457ـ الواسطي، علي بن محمد الليثي (القرن السّادس هـ)، عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث، قم ـ إيران، ط1، 1376هـ.ش.

458ـ اليزدي، السيد محمد كاظم الطبطبائي (ت: 1337هـ)، العروة الوثقى، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الأولى، 1420هـ.

459 ـ يوسف بن حاتم الشامي المشغري العاملي، 664هـ، الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

460 ـ مركز المصطفى للدراسات الإسلامية (برعاية السيد السيستاني)، العقائد الإسلامية، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1419 هـ.

461 ـ مجلة المرشد، ص 120، ج 3 ط بغداد.

462 ـ مجلة تراثنا ج59 ص158. من مقال للسيد ثامر العميدي.

463 ـ مجلّة علوم الحديث، العدد 19، ص54.

حسين الخشن

الشيعة والغلو



الشيعة والغلو

ما هو الغلو؟ وما هي أهم معالمه وحدوده؟ وما هي أبرز تجلياته ومصاديقه؟

ما هي أهم المعايير التي يمكن في ضوئها تمييز الغلو عن غيره؟

ثمّ لماذا قد يغلو الإنسان؟ ما هي أسباب ذلك ودوافعه؟

لماذا نَمَت الكثير من حركات الغلو في كنف البيئة الشيعية؟ وكان محورها هم الأئمة من أهل البيت (ع)؟

إلى أي حدّ تسرّب فكر الغلو وتراثه إلى الفضاء الإسلامي والشيعي تحديداً، وانعكس على الفكر والعقيدة والممارسة؟

ماذا عن الحركات المغالية التي نشأت في الوسط الشيعي في أواخر القرن الثاني عشر؟

وهل نحن محكومون بين فينة وأخرى بإعادة انبعاث الغلو؟

هذه الأسئلة وغيرها سوف نحاول تقديم إجابات عليها، ورجاؤنا أن تشكل هذه الدراسة دافعاً لمزيد من البحث والتفكير، وإيلاء قضية "الغلو" حقها من البحث العلمي الموضوعي.


ISBN: 978-9953-93-517-1

